

Representações de África e dos Africanos na História e Cultura - Séculos XV a XXI

Edição de José Damião Rodrigues
e Casimiro Rodrigues



**REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA E DOS
AFRICANOS NA HISTÓRIA E CULTURA
SÉCULOS XV A XXI**

Colecção ESTUDOS & DOCUMENTOS

1. AQUÉM E ALÉM DA TAPROBANA

Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Deniz Lombard

Edição organizada por LUÍS F. R. THOMAZ

2. A ALTA NOBREZA E A FUNDAÇÃO DA ESTADO DA ÍNDIA

Actas do Colóquio Internacional

Edição organizada por JOÃO PAULO OLIVEIRA E COSTA e VÍTOR LUÍS GASPAR RODRIGUES

3. RELAÇÃO DO DESCOBRIMENTO DA ILHA DE S. TOMÉ

por MANUEL DO ROSÁRIO PINTO

Fixação do texto, Introdução e Notas de ARLINDO MANUEL CALDEIRA

4. NEGÓCIOS DE TANTA IMPORTÂNCIA

O Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra
no Atlântico e no Índico (1643-1661)

por EDVAL DE SOUZA BARROS

5. A PRESENÇA INGLESA E AS RELAÇÕES ANGLO-PORTUGUESAS EM MACAU (1635-1793)

por ROGÉRIO MIGUEL PUGA

6. CRONOLOGIA DA CONGREGAÇÃO DO ORATÓRIO DE GOA

pelo Padre SEBASTIÃO DO REGO

Direcção e Estudo Introdutório de MARIA DE JESUS DOS MÁRTIRES LOPES

Apresentação de ANÍBAL PINTO DE CASTRO

7. O ESTADO DA ÍNDIA E OS DESAFIOS EUROPEUS

Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa

Edição de JOÃO PAULO OLIVEIRA E COSTA e VÍTOR LUÍS GASPAR RODRIGUES

8. MULHERES EM MACAU

DONAS HONRADAS, MULHERES LIVRES E ESCRAVAS (SÉCULOS XVI E XVII)

por ELSA PENALVA

9. COMENTARIOS DE LA EMBAXADA AL REY XA ABBAS DE PERSIA (1614-1624)

POR DON GARCIA DE SILVA Y FIGUEROA

Volumes 1 e 2: Texto-Edição crítica de RUI MANUEL LOUREIRO, ANA CRISTINA COSTA GOMES e VASCO RESENDE; **Volume 3:** Anotações-Coordenação de RUI MANUEL LOUREIRO; **Volume 4:** Estudos-Coordenação de RUI LOUREIRO e VASCO RESENDE.

10. REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA E DOS AFRICANOS NA HISTÓRIA E NA CULTURA – SÉCULOS XV A XXI

Edição de JOSÉ DAMIÃO RODRIGUES e CASIMIRO RODRIGUES

REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA E DOS AFRICANOS NA HISTÓRIA E CULTURA SÉCULOS XV A XXI

Edição de

JOSÉ DAMIÃO RODRIGUES E CASIMIRO RODRIGUES



Ponta Delgada
2011

FICHA TÉCNICA

Título **REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA E DOS AFRICANOS NA HISTÓRIA
E CULTURA – Séculos XV a XXI**

Autores Vários

Nota Introdutória José Damião Rodrigues & Casimiro Rodrigues

Edição CENTRO DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS / UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA
UNIVERSIDADE DOS AÇORES

Capa *Trono do Chefe Tchokwe*
Museu Carlos Machado Inv. N.º 88
A.115 x L. 47 x P. 44 cm

Design: Santa Comunicação e Publicidade, Lda.
Rua Actriz Adelina Fernandes, 7B
2795-005 Linda-a-Velha

Depósito legal 327876/11

ISBN 978-989-8492-02-9

Data de saída Julho de 2011

Tiragem 500 exemplares

Execução gráfica Nova Gráfica, Lda.
Rua da Encarnação, 21 – Pastinhos, Fajã de Baixo
9500-513 Ponta Delgada
Açores

Apoios:



ÍNDICE

NOTA INTRODUTÓRIA	11
OS AFRICANOS NA SOCIEDADE PORTUGUESA: FORMAS DE INTEGRAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE IMAGINÁRIOS (SÉCULOS XV-XX). INVENTÁRIO DE PROBLEMÁTICAS.....	13
ISABEL CASTRO HENRIQUES	
AFRICANOS NOS AÇORES: INFORMES SOBRE UMA PRESENÇA QUINHENTISTA	33
RUTE DIAS GREGÓRIO	
REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA NA IMPRENSA AÇORIANA (MICAELENSE) DE FINAIS DO SÉCULO XIX (1880-1900).....	47
SUSANA SERPA SILVA	
O CONHECIMENTO ETNOLÓGICO DA GUINÉ-BISSAU. UMA PERSPECTIVA DE GÉNERO	65
MANUELA BORGES	
PORTUGUESES E AFRICANOS NA ÁFRICA AUSTRAL NO SÉCULO XVI: DA IMAGEM DA DIFERENÇA AO REFORÇO DA PROXIMIDADE....	89
ANA CRISTINA ROQUE	
PORTUGUESES E AFRICANOS EM ANGOLA NO SÉCULO XVII: PROBLEMAS DE REPRESENTAÇÃO E DE COMUNICAÇÃO A PARTIR DA <i>HISTÓRIA GERAL DAS GUERRAS ANGOLANAS</i>.....	107
MATHIEU MOGO DEMARET	
DESPOJOS DO DEMÓNIO NA CASA DA IGREJA – CURIOSIDADES DE UM MISSIONÁRIO CAPUCHINHO NO KONGO (1692).....	131
CARLOS ALMEIDA	
IMAGENS DA ÁFRICA ORIENTAL NA ÉPOCA DA ILUSTRAÇÃO: AS COLECÇÕES DE HISTÓRIA NATURAL DO GOVERNADOR DOS RIOS DE SENA ANTÓNIO DE MELO E CASTRO (1780-1786).....	153
EUGÉNIA RODRIGUES	
A SOCIEDADE COLONIAL: ESTILOS DE VIDA EUROPEUS EM MOÇAMBIQUE SETECENTISTA	181
LUÍS FREDERICO DIAS ANTUNES	

O ISLÃO E A CONSTRUÇÃO DO «ESPAÇO CULTURAL E SOCIAL MACUA».....	195
EDUARDO MEDEIROS	
NOTAS EM TORNO DA REPRESENTAÇÃO AFRICANA DE ÁFRICA (OU ALGUNS DILEMAS DA HISTORIOGRAFIA AFRICANA).....	281
JOÃO PAULO BORGES COELHO	
VÁRIAS EDUCAÇÃOES, MÚLTIPLAS REPRESENTAÇÕES	291
CASIMIRO JORGE SIMÕES RODRIGUES	
<i>RITOS QUE SEPARAM, ELOS QUE UNEM: PRÁTICAS MÁGICAS E NEGO- CIAÇÃO DE CONFLITOS NO BRASIL COLONIAL (AFRICANOS E AFRODESCENDENTES NO BISPADO DO RIO DE JANEIRO, SÉC. XVIII)</i>	309
ANA MARGARIDA SANTOS PEREIRA	
TIMOR LESTE TAMÉN É ÁFRICA. O NACIMENTO DUNHA NACIÓN NO CONTEXTO SIMBÓLICO DA LUSOFONÍA.....	329
ALBERTO PENA	
ÁFRICA NA OBRA DE ANTÓNIO LOBO ANTUNES	343
ANA CRISTINA CORREIA GIL	
A PROCURA DO PASSADO EM <i>O OUTRO PÉ DA SEREIA</i> DE MIA COUTO....	351
SÓNIA MICELI	
AS ARTES PLÁSTICAS NOS LABIRINTOS DA COLONIALIDADE.....	371
TERESA MATOS PEREIRA	
A COLECÇÃO AFRICANA DO MUSEU CARLOS MACHADO	389
SÍLVIA FONSECA E SOUSA	
QUANDO A LENTE TRESPASSA O CORPO: REPRESENTAÇÕES DE AFRICANOS NA FOTOGRAFIA OCIDENTAL (1870-1920).....	395
LEONOR SAMPAIO DA SILVA	
PERSPECTIVAS PARA O ESTUDO DA EVOLUÇÃO DAS REPRESENTA- ÇÕES DOS AFRICANOS NAS ESCRITAS PORTUGUESAS DE VIAGEM: O CASO DA “GUINÉ DO CABO VERDE” (SÉCS. XV- -XVII).	409
JOSÉ DA SILVA HORTA	

NOTA INTRODUTÓRIA

A globalização que marca a contemporaneidade realça a urgência de promover o conhecimento entre os povos. Trocam-se olhares e, com eles, permutam-se ideias e imagens que concebemos do mundo e dos outros, construídas mediante informações – reais ou fantasiadas, abundantes ou escassas –; através de manifestações artísticas, simbólicas e culturais; e, também, pelos relatos, escritos ou orais, vestígios dos homens e do mundo que pensamos conhecer. Figuras, formas, visões mais ou menos completas, elaboradas em cada época, em contextos específicos. Símbolos, narrativas, documentos que marcam as relações dos povos com os seus aparatos, exibições, manifestações de poder, conflitos e permutas culturais e identitárias, num jogo de reconhecimento, familiaridade, cumplicidades, que comporta, igualmente, tantas outras formas de dissimulação, equívocos, enganos e confrontos.

As representações erigidas resultam do conhecimento, interpretação e comparação da história, cultura, vida material e organização das diversas gentes em cada local, a começar, desde logo, pela imagem que fazem de si próprias e que exibem para os outros.

O passado lá está. Belo, enigmático, generoso, mas também horrível e cruel. Para os construtores de ilusões, ele pode ser simples, reconfortante, imaculado; para o investigador, ele é, no entanto, o olhar em esforço de imparcialidade. A utopia de o penetrar, não pretendendo apagá-lo, diminuí-lo, esbatê-lo. Não há nada a mitificar, manipular. A esquecer. A distorcer.

O olhar sobre África e dela sobre o mundo, nos dias de hoje, em contexto de globalização e de intensificação dos fluxos de gentes, bens e ideias, com relevo para as migrações transnacionais, exige pois um renovado esforço de compreensão. Foi precisamente a partir desta constatação que nasceu o projecto de organizar um colóquio a múltiplas vozes, que pretendeu ser um contributo para este movimento. A cargo do Centro de História de Além-Mar (CHAM) da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores, o encontro científico que está na génese do livro que agora editamos teve lugar em Ponta Delgada entre os dias 26 e 28 de Novembro de 2009. Reunindo especialistas nacionais e

estrangeiros dos campos disciplinares da Antropologia, da História, da Cultura e da Literatura, constituiu-se como um momento de diálogo, de troca de saberes e de olhares sobre um continente e, em particular, sobre os espaços onde os Portugueses tiveram uma presença mais forte.

Renovamos os nossos agradecimentos às instituições que apoiaram a realização do colóquio, com destaque para a Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), a Direcção Regional da Ciência e Tecnologia (DRCT) do Governo Regional dos Açores, a Satã Internacional, a Comissão Nacional da Unesco, que permitiu a apresentação da exposição “A Rota do Escravo”, e, por fim, o Museu Carlos Machado, depositário da peça que constituiu o símbolo do colóquio e que, de novo, figura como rosto da presente edição.

Este livro não se apresenta como as “Actas” do evento, pois inclui textos revistos e outros que não foram inicialmente apresentados no colóquio, sendo de lamentar, ainda, que nem todos os participantes, por razões de diversa ordem, tenham podido dar o seu contributo para este volume, que esperamos mereça um bom acolhimento por parte dos interessados. Os organizadores do colóquio e desta edição estão certos de que muito há ainda por debater e investigar no que respeita aos temas aqui tratados. Nesse sentido, podem apenas formular o desejo de que novas realizações venham contribuir para abrir novas perspectivas e fomentar debates científicos que alimentem o caudal dos nossos conhecimentos sobre o continente africano, os seus povos e as respectivas culturas. O CHAM estará, por certo, na linha da frente dessa dinâmica.

Ponta Delgada, Abril de 2011

José Damião Rodrigues
Casimiro Rodrigues

OS AFRICANOS NA SOCIEDADE PORTUGUESA: FORMAS DE INTEGRAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE IMAGINÁRIOS (SÉCULOS XV-XX) INVENTÁRIO DE PROBLEMÁTICAS *

ISABEL CASTRO HENRIQUES**

As complexas relações de Portugal com outros homens, com outras culturas, com outros mundos, constituem uma questão indispensável para o estudo da estruturação da nação, da construção das identidades, da compreensão do que somos enquanto portugueses, de ontem e de hoje. A África e os africanos ocupam um lugar primacial nesta problemática, pela longa duração dos contactos, pela natureza das formas relacionais, pela força da sua presença no imaginário português.

Se cabe à História fornecer os elementos indispensáveis à compreensão do passado, permitindo não só organizar a memória dos homens e das sociedades, mas definir e identificar as sucessivas heranças que se foram consolidando ao longo dos tempos e que formam hoje os muitos patrimónios das muitas humanidades, é dever de todos nós reflectir sobre as maneiras como fomos aceitando, integrando, recusando, refazendo, mestiçando, em função do nosso quadro social e cultural, aquilo que os Outros nos deixaram, directa ou indirectamente, como vestígios materiais, culturais, espirituais, ou na imaterialidade dos nossos quotidianos.

* Este texto é uma síntese da Conferência de Abertura que proferi no Colóquio *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura (séculos XV-XX)*. A sua dimensão, estrutura e diversidade de documentos iconográficos então apresentados e interpretados são incompatíveis com a natureza e o equilíbrio desta publicação. Sobre esta questão, ver o meu estudo *A Herança africana em Portugal – séculos XV- XX*, Lisboa, Edições CTT, 2009.

** Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Quando pensamos o nosso património temos presente a ideia de um bem vivo e dinâmico, que garante a autonomia de uma identidade própria. Conhecer esse património implica o estudo das muitas heranças que nos foram deixadas por todos aqueles que se instalaram em Portugal. Implica também analisar a maneira como as vimos e vemos, as quisemos e queremos, as integrámos e integramos. A herança não é apenas aquilo que os outros nos transmitem, mas o que nós elaboramos a partir dos elementos que recebemos ou julgamos receber, isto é, da forma como os interpretamos.

Nós e os Outros: presenças valorizadas, presenças esquecidas

Começemos por sublinhar a existência de várias presenças e a necessidade de definir as muitas heranças, umas mais vigorosas do que outras, que se foram sedimentando ao longo dos séculos, registadas numa grande variedade de fontes escritas e cartográficas, mas também em documentos materiais e iconográficos, como a pintura, a escultura, o desenho, a gravura, a litografia, o azulejo, a cerâmica: a história revela-nos as suas marcas, contidas, de forma estruturante, na organização da sociedade portuguesa [Figura 1].

É hoje relativamente fácil propor uma teoria das populações que chegaram à Península Ibérica, por terra ou por mar, registando-se duas colonizações significativas como a romana e a árabe, que deixaram inúmeras marcas pelo país fora, incluindo pontes e estradas, edifícios públicos e vilas privadas, formas linguísticas e artísticas, religiões, formas de organização social, sistemas de produção e técnicas de natureza diversa (como as agrícolas). Ambos os grupos ocuparam o espaço peninsular utilizando os seus exércitos, assegurando a colonização dos territórios e cumprindo projectos políticos próprios e complexos. Se as contribuições de romanos e de árabes para a construção do património português são o resultado dessas operações colectivas pensadas e organizadas, a herança africana em Portugal diferiu de qualquer outra. A longa duração da presença de africanos no país constituiu um elemento diferenciador fundamental, os processos que geraram essa presença inscrevendo-se numa lógica não só diferente, mas antagónica: na maioria dos casos, os homens, mulheres e crianças de África não vieram de livre vontade, mas foram capturados ou comprados no litoral do continente africano, para serem desembarcados como escravos no extremo ocidental do fragmento ibérico da Europa. Despojados de tudo, os africanos marcaram fortemente a sociedade portuguesa, mesmo se essas marcas são frequentemente pouco visíveis: não construíram estradas nem monumentos, mas os quotidianos portugueses revelam a presença constante dos africanos livres ou escravos [Figura 2].

Herança invisível, herança fragilmente materializada, está ela presente, de forma consciente ou inconsciente, num mundo de imagens e de ideias feitas que se foi lentamente consolidando no espírito dos portugueses.

A integração de milhões de africanos no país deixou inexoravelmente sinais directos ou indirectos na memória, no imaginário, nos lugares portugueses: se a visibilidade dessa presença nem sempre aparece claramente delineada, uma análise mais sistemática, revela a densidade da herança africana na organização do país: no trabalho e na produção, na língua, na religião, na festa, na música e na dança, no corpo e na sexualidade, na toponímia.

Estudar a singularidade desta presença e desta herança, que modelou o património cultural e histórico português, obriga a uma análise tão ampla quanto rigorosa do percurso multifacetado dos africanos em Portugal. Mobilizando a história e a memória, esta reflexão deve contribuir para dar a conhecer o teor de uma herança muito diversa e pouco estudada, marcada pela criação de formas sincréticas inéditas e de uma “contra-herança” - que é também uma herança -, que se traduziu na consolidação de imagens, de estereótipos e de preconceitos resultantes da natureza das relações seculares entre portugueses e africanos. Se a dificuldade em entender o africano não pôde deixar de se registar, dadas as diferenças civilizacionais, podemos verificar, através dos documentos, a complexidade dos processos de integração/rejeição deste Outro, que participou de maneira constante nas inevitáveis dinâmicas de mudança da sociedade portuguesa.

Historicamente, a memória da presença africana ter-se-á começado a organizar no século XIII, quando encontramos referências a esta população na Península Ibérica e mais particularmente no território galego. Trata-se de uma memória escrita, que possui a qualidade de definir as condições em que nasceram alguns preconceitos que tanto evocam a estrutura física dos homens, cujos corpos são desvalorizados devido, primeiro, à cor dita negra ou preta, depois aos outros caracteres somáticos considerados negativos que os aproximam dos animais, opondo-os à superioridade do corpo da norma que só pode ser branco. Esta lógica do corpo e da cor, se permite que os africanos organizem as suas vidas, não deixa por isso de constituir um obstáculo à sua plena integração na sociedade dos homens [Figura 3].

Estes preconceitos pertencem à criação de um imaginário aplicado durante séculos aos africanos e que ainda não desapareceu inteiramente, reatualizado pela dominação e pelas guerras coloniais dos finais do século XIX e do século XX. A memória gráfica dos portugueses do século passado, marcada pela violência da exclusão por via de anedotas, de caricaturas, de contos infantis e juvenis, de histórias grotescas e monstruosas, de ideias absurdas como a da antropofagia e da inadequação aos valores da civilização, ainda não eliminou totalmente esta grelha classificatória, para aceitar representar os africanos como “homens normais”: as coisas passam-se como se a inteligência estivesse inscrita no próprio corpo, o dos africanos, não favorecendo a sua afirmação [Figura 4].

A desvalorização do africano e a revisão das grelhas classificatórias

Presença multissecular em Portugal, os africanos, as suas culturas e as suas formas de participação na sociedade portuguesa constituem uma lacuna singular no campo de conhecimento histórico português, o mesmo podendo dizer-se no que respeita à Europa ocidental, cujas relações com África se inscrevem também num quadro de longa duração. Trata-se de uma situação reveladora de uma ausência de interesse e de valorização dos africanos, que exige reflexão e sobretudo a revisão das operações classificatórias que marcaram e hierarquizaram as humanidades a partir do século XIX.

Situar o problema classificatório do Mesmo e do Outro na história, isto é, extraí-lo da trama histórica que o dilui ou silencia, tornando-o objecto autónomo de estudo, constitui a primeira operação indispensável ao reforço do conhecimento, impondo a análise rigorosa das grelhas classificatórias elaboradas pela Europa para definir as realidades outras. Se todos os actos classificatórios visam reduzir a diferença para poder compreender, integrar ou dominar o Outro, no caso da Europa – o exemplo português devendo aqui ser entendido como a metonímia dos europeus – e do Outro africano, as operações de classificação não só pretendem eliminar as distâncias socio-culturais, integrando o Outro no sistema de valores, de crenças e de ideias, de práticas culturais e sociais ocidentais, mas também proceder a uma amputação da sua originalidade cultural, da sua identidade social e política, rejeitando qualquer autonomia histórica [Figura 5].

Estes pressupostos teóricos exigem uma leitura atenta da articulação entre a fabricação europeia de categorias classificatórias e as diferentes conjunturas históricas, portadoras de projectos e de experiências diversas, que incluíam a África e os africanos.

A dimensão histórica do processo de construção, consolidação, renovação, recuperação, eliminação, modificação de grelhas classificatórias permite-nos compreender o modo como se foi sedimentando no imaginário europeu/português, desde o século XV e sobretudo nos séculos XIX e XX, a desvalorização dos africanos.

Estes elementos pretendem sobretudo por em evidência a necessidade de pensar o processo classificatório das organizações humanas como um percurso europeu estruturado, mas onde se cruzam ideias, mitos, saberes e experiências, de origem diferente, que confluíram ao longo dos séculos, propiciando frequentemente resultados surpreendentes e dramáticos: quem, há um século atrás – excluindo os fundadores afro-americanos do pan-africanismo como Blyden (1832-1912), Marcus Garvey (1885-1940) ou DuBois (1868-1963) – pensaria o Egipto como parte integrante da África, valorizando assim as civilizações africanas e não, como aconteceu, considerando o continente “negro” como o espaço absoluto da negatividade, como o definiu Hegel nas primeiras décadas do século XIX: sem Deus, sem lei, sem escrita, sem história?

Se, por um lado, o processo classificatório apresenta linhas de continuidade que se prendem com o próprio desenvolvimento da ciência europeia, por outro, reflecte ele as diferentes conjunturas resultantes das modificações que marcaram as relações entre europeus e africanos. Estas modificações, aparentemente profundas, inscrevem-se numa linha estruturante de longa duração, confluindo no mesmo sentido embora de maneiras diferentes, levando ao reforço da densidade da valorização do Mesmo (europeu) e da desvalorização do Outro (africano), fixando códigos negativos de leitura do africano negro, através dos séculos até aos dias de hoje.

Estratégias de integração e marcadores culturais africanos na sociedade portuguesa

A visão redutora do homem negro, o preconceito, essa “contra-herança” robusta, que construímos e deixámos consolidar, não impediu que os africanos, escravos ou livres, oriundos de regiões e de culturas africanas diversas, se tornassem uma presença estruturante da sociedade portuguesa, integrando-se nas mais variadas esferas da vida social e cultural do país [Figura 6].

Presentes em todo o país, de norte a sul, no litoral e no interior, os africanos desempenham um número amplo de tarefas diversas e indispensáveis à organização e à gestão da sociedade portuguesa, quer nos campos, quer nas cidades, quer ainda nos empreendimentos marítimo-coloniais desenvolvidos pelos portugueses, em particular como marinheiros nas caravelas portuguesas. Se a grande maioria das actividades domésticas lhes é atribuída, também os trabalhos agrícolas e piscatórios, as actividades artesanais e as tarefas comerciais, como a venda dos produtos essenciais às populações, caracterizam as suas esferas de integração e de participação na vida das comunidades onde se inserem. Registe-se, por exemplo, a sua intervenção constante e essencial na manutenção das estruturas urbanas - como o fornecimento de água, a eliminação dos detritos, a limpeza das ruas, o transporte -, das quais dependiam as cidades e vilas portuguesas.

Mas desde o século XV, quando começam a chegar em massa ao país, trazidos nos barcos da escravatura, os africanos procuraram também aderir às formas sociais e religiosas portuguesas, aceitando nome cristão, corpo vestido, língua portuguesa (mesmo se rotulada de “língua de preto”), casamento cristão, relações afectivas, organizações, práticas e festas católicas [Figura 7], eventos lúdicos e políticos, participando mesmo nos exércitos portugueses, como aconteceu, no século XVII, com o exército do Prior do Crato contra os castelhanos, introduzindo marcas da sua singularidade cultural na vida portuguesa.

Esta adesão, estratégica à sua sobrevivência, não os impediu de criar os mecanismos destinados a preservar os valores fundamentais da sua identidade africana e da sua memória histórica, através das festas, das danças, das músicas [Figura 8], das suas “magias”, que suscitavam a adesão e o entusiasmo dos

portugueses, conduzindo à criação e à consolidação de formas sincréticas, religiosas e culturais, que persistiram nos imaginários e nas práticas dos portugueses [Figura 9].

A integração não elimina contudo a violência: a repressão e a desumanização de africanos-escravos, animalizados – a “criação de escravos” como se de animais se tratasse, prática que se traduzia na produção e comercialização de africanos –, constituem também elementos marcantes desta herança, que deixou vestígios até ao século XIX [Figura 10].

Neste inventário das heranças africanas, é conveniente reter o carácter inédito, e provavelmente único na Europa, do *Mocambo* de Lisboa, hoje a Madragoa. Bairro da cidade – por alvará régio de 1593 –, cuja designação remete para uma língua de Angola (o umbundo), é, desde os finais de Quinhentos, um espaço urbano onde os africanos, livres e escravos se instalam, e onde, a partir do século XVII, coabitam com portugueses, sobretudo gente ligada às actividades do mar [Figura 11].

Pouco a pouco, os africanos abandonam esse espaço urbano, após as medidas do Marquês de Pombal que proíbem a importação de escravos africanos no país e abolem a escravatura em Portugal (1773). A desapareição do *Mocambo* de Lisboa é progressiva e rápida, transformando-se em Travessa do Mocambo no século XIX e desaparecendo na segunda metade de Oitocentos [Figura 12].

Um dos problemas menos tratados, mas muito significativo, reside na produção de mulatos. Semelhante questão irrompera em S. Tomé, quando os pais dos mulatos se dirigiram ao rei para que os seus filhos fossem libertos da escravidão. D. João II libertou-os, assim como às mães, que puderam trabalhar como regateiras. A questão não ficou então resolvida e só a partir dos finais do século XVIII se verificam algumas operações que permitem aos mulatos, tão portugueses como os outros, vencer a dureza dos preconceitos [Figura 13].

Mas os caracteres somáticos davam origem a um estatuto de manifesta e constante inferioridade, reforçada no século XIX pela ciência, isto é, pelo desenvolvimento da antropologia física, da craniologia e da hierarquização das “raças”, de que Oliveira Martins é, em Portugal, o pensador mais representativo.

O século XX e a dominação colonial, sobretudo a partir de 1926, impuseram a necessidade de levar a cabo operações destinadas a desvalorizar o africano, assim como as suas práticas civilizacionais, organizando exposições coloniais – uma espécie de “jardins zoológicos” humanos –, como aconteceu no Porto, em 1934 e em Lisboa, em 1940. Mostrava-se, assim, o carácter primitivo dos africanos e, naturalmente, as vantagens da colonização portuguesa. Tal situação traduziu-se no reforço das ideias secularmente enraizadas no imaginário português, em que o somático, “o preto”, e o social, “o escravo”, se articulavam para definir o africano. As guerras coloniais reforçaram a ideia da sua selvajaria, transformando o antropófago em terrorista [Figura 14].

O fim da dominação colonial trouxe novas formas de relacionamento que a toponímia do país inteiro lembra de forma inequívoca. Em Lisboa, por exemplo,

os nomes das antigas colónias e das cidades coloniais vivem hoje, lado a lado, com as referências dos chefes africanos, inimigos de um passado muito recente, e com as marcas da presença histórica africana, reveladoras das muitas conjunturas que definiram as relações seculares entre portugueses e africanos [Figura 15].

Também as operações de autonomia identitária de todos os falantes de português, as políticas mais inovadoras de um Portugal democrático alteraram de maneira constante e definitiva os homens e as sociedades. Se alguns preconceitos e estereótipos organizam ainda a maneira portuguesa de olhar o homem “negro”, estão eles em via – lentamente – de se dissolver numa cultura de adesão a formas africanizadas.

A nossa atenção de cidadãos do século XXI deve estar sempre activa perante a actualidade, mas devemos também consultar a nossa história e a nossa memória individual e colectiva para aí encontrar o inventário das muitas heranças que, de maneira silenciosa, os africanos nos deixaram, frequentemente sob a forma de sincretismos, que põem em evidência as estratégias africanas de adequação à realidade portuguesa, mas também a adesão dos portugueses às práticas africanas [Figura 16].

E porque, como diz Edgar Morin, “o homem é um fabricante de mudança”, um criador constante, “a mudança (sendo) indispensável à sobrevivência das sociedades”, os portugueses foram reconstruindo a sua identidade e estruturando a sociedade, recorrendo e integrando os muitos marcadores culturais dos Outros. Se os africanos procuraram “africanizar” as propostas portuguesas para melhor as poderem viver, os portugueses “portugalizaram” singularidades culturais africanas que lhes permitiram inovar os espaços físicos e os imaginários, o resultado sendo a criação de formas culturais inovadoras, gozando de uma autonomia própria, específica, original, que marcam hoje o património português.

FIGURAS



Figura 1 – *O Chafariz d'El-Rei* no século XVI.



Figura 2 – Grilhetas de ferro..



Figura 3 – Cabeça de africano.



Figura 4 – Publicidade do sabonete Arêgos.



Figura 5 – Os pretos de São Jorge



Figura 6 – Peditório na festa de Nossa Senhora da Atalaia.



Figura 7 – Altar dos santos pretinhos, Sé de Braga.

GRANDE SUCCESO
 Domingo 17 de Setembro de 1882
ASSOMBROSA FESTA
 Na Travessa do Outeiro á Rua da Bella Vista á Lapa
ACCLAMAÇÃO E COROAÇÃO
 DA NOVA RAINHA DO CONGO, MARIA AMALIA 1.^a
Grande festa da cõrte do Congo



Os bailes da Rainha do Congo

Figura 8 – Baile da Rainha do Congo (anúncio).

Figura 9 – Astrologia africana (anúncios).



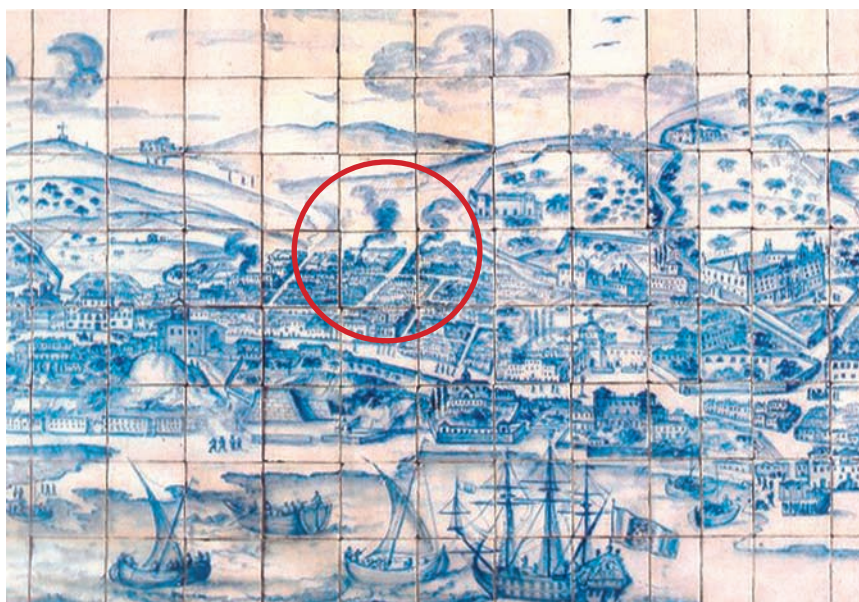


Figura 11 – *Grande Vista de Lisboa* – Bairro do Mocambo.

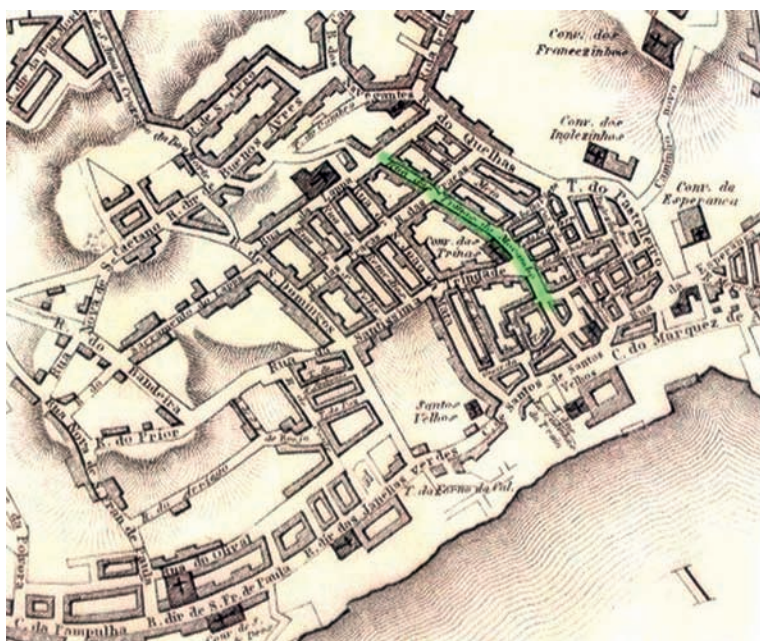
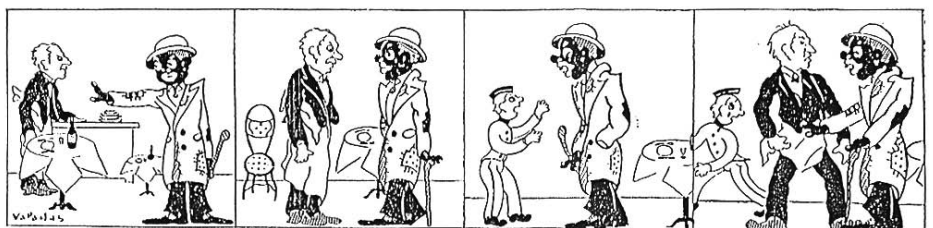


Figura 12 – Travessa do Mocambo (1844).



Figura 13 – O médico português Sousa Martins.

O almoço do antropófago



Uma vez, certa manhã,
um preto mal eucarado
entrou num bom «restaurant»
e chamou pelo criado

O pretalhão era horrendo.
Tinha péssima aparência.
Diz-lhe o criado, treimendo:
— O que quere Vocelência?—

Nisto, o «groom» apareceu
a tirar-lhe o sobretudo
e o pretalhão respondeu,
mostrando o seu dente agudo:

— Quero comer peixe frito,
paio, sardinha em latas,
mais aquele «groomezito»
guisadinho com batatas. I.. C.

— 10 —

Figura 14 – O almoço do antropófago.



Figura 15 – As Áfricas na toponímia lisboeta.



Figura 16 – O Largo de São Domingos, em Lisboa.

LEGENDAS ANEXAS ÀS FIGURAS

Figura 1

Este quadro, que se supõe datar de 1570-1580, inscreve-se na linhagem da pintura do Norte da Europa da segunda metade do século XVI consagrada a cenas urbanas. Se do ponto de vista da qualidade pictórica se revela algo medíocre, em contrapartida põe em evidência a integração dos africanos na vida da cidade, desempenhando tarefas de natureza muito diversa. A flexibilidade da composição permite proceder ao inventário das práticas lisboetas, inscritas num espaço limitado atrás pelas construções na velha Ribeira das Naus, sendo o primeiro plano consagrado às actividades marítimas. Algumas cenas são inusitadas como, sempre no primeiro plano, um africano ao leme de uma pequena embarcação, enquanto o colega toca pandeireta para tornar mais doce a relação amorosa dos dois passageiros brancos. O quadro concentra uma multidão misturando vários grupos sociais, onde se destaca uma grande quantidade de africanos desempenhando as mais diversas tarefas. À cabeça de muitos deles vemos as famosas calhandras cheias de detritos, mas também podemos observar africanos que carregam água para os seus senhores, outros descarregando as embarcações e um outro ainda, bêbado (?), sendo levado para a cadeia. Saliente-se a figura de um escravo negro carregando uma corrente de ferro que o prende do pescoço aos pés. Duas imagens surpreendentes integram esta composição: no primeiro plano, mas em terra, é mostrado um africano a cavalo com o hábito da Ordem de Santiago; no segundo plano, no baile, podemos ver um par dançante formado por um homem preto e uma mulher branca! Às janelas, as burguesas contemplam a cena, que devia ser barulhenta, muito “perfumada”, marcada pela música e pela dança.

O Chafariz d’El-Rei no séc. XVI. Pintura de autor desconhecido, Países Baixos. Colecção Berardo, Lisboa

Figura 2

Esta “grilheta de ferro com duas argolas ligadas por uma corrente de ferro”, permite impedir que o escravo possa sequer tentar uma fuga, pois um pé fica ligado ou à mão ou ao pescoço, através das duas argolas existentes. Peça oferecida por João Pinto Simões a José Leite de Vasconcelos, em 1914.

IMC, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa.

Figura 3

Integrada na decoração do Claustro do Mosteiro dos Jerónimos, esta modelagem mostra apenas o busto, visto de perfil, de um africano cuja identificação se torna possível graças ao cabelo revoltado, ao nariz achatado e aos lábios espessos. Esta maneira de ver os africanos, que aposta na leitura fisionómica da figura, permitindo também a enumeração das suas actividades e do seu estatuto, começou a organizar-se no século XIII, prolongando-se praticamente até aos dias de hoje.

Figura 4

O choque principal entre europeus e africanos é somático: a pele negra remete para as figuras diabólicas, embora possa ser não só atenuada, mas modificada graças à utilização de um bom sabonete europeu. A ingenuidade carinhosa de uma criança branca e loira, utilizando o sabonete Aregos, permite dissolver uma boa parte da negrura do africano, utilizando uma cartola e um laço. O sonho do embranquecimento, já presente no século XVI nas peças de Gil Vicente, é assim reatualizado nesta publicidade corrente na Europa da primeira metade do século XX.

Cartaz por ETP – Empresa Técnica Publicitária Film Gráfica Caldevilla, c. 1917.

Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa.

Figura 5

No século XIX, dando continuidade a uma longa tradição secular, os africanos continuavam a ser considerados como particularmente dotados para a música. Esta orquestra dos cinco músicos negros de São Jorge, talhados em madeira, associando os instrumentos de sopro aos de rufo - duas trombetas, uma flauta e dois tambores-, mostra a integração dos africanos, envergando os trajes tradicionais, na festa do *Corpus Christi*. Esta participação, marcada pela exuberância cromática do vestuário, assim como o florão azul e branco – cores nacionais de então – e dos bicórnios dos músicos, fizeram dos “Pretos de São Jorge”, um dos atractivos mais conhecidos desta cerimónia católica.

Museu da Cidade, Câmara Municipal de Lisboa.

Figura 6

Os africanos lisboetas não desconheciam as técnicas da publicidade, organizando o peditório para a festa de Nossa Senhora da Atalaia. A gravura concentrou muito habilmente os quatro aspectos mais relevantes (da esquerda para a direita): o encarregado de abordar os transeuntes para obter a esmola; o portador da imagem da Senhora, que deve ser beijada pelos crentes, que são também os contribuintes para a festa; o tocador do tambor (zé-pereira), acompanhado por um tocador de rabeca; o quarto grupo é formado por dois dançarinos, vendo-se os seios volumosos da mulher. A cena está enquadrada, à esquerda, por dois cães que, de goela aberta, ameaçam os africanos; à direita, instalados nas varandas, há vários europeus que, aparentemente com prazer, observam a cena. Registem-se as censuras redigidas por autores estrangeiros escandalizados pelas festas africanas, mas sobretudo pela adesão portuguesa. Um anónimo inglês dos primeiros anos do século XIX descrevia um peditório de Nossa Senhora da Atalaia dizendo que os africanos “tocam o tambor e a rabeca (para) chamar a atenção dos moradores, que acorrem às janelas e varandas para gozar o espectáculo do lascivo e mesmo frenético lundum, dançado por um negro e uma negra com movimentos e corpo que [...] deixariam constrangidas pessoas mais sensíveis; os portugueses, no entanto, são tão fanáticos por essa dança [...] que não resistem ao prazer de admirá-la, mesmo quando levada a extremos por seus curiosos criadores”. Esta descrição é completada por outra, também inglesa, do mesmo período, que critica a participação activa dos “portugueses (que) costumavam entregar-se a essa dança em clima de tal frenesi, que chegavam ao final em clima de possessão...”.

Litografia colorida de *Sketches of Portuguese Life...*, Londres, 1826.

Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa.

Figura 7

No altar dedicado aos “santos pretinhos”, na capela de Nossa Senhora da Piedade, situada nos claustros da Sé de Braga, podem ver-se, ladeando a Santa, os quatro santos negros que se encontram em altares de diversas igrejas portuguesas, venerados por africanos, mas também por portugueses: São Benedicto, Santa Ifigénia, Santo Elesbão e Santo António de Noto.

Figura 8

Folha volante que circulou em Lisboa, anunciando mais uma “assombrosa festa”, durante a qual se procederia à aclamação e coroação da nova Rainha do Congo, Maria Amália I, salientando tratar-se de grande festa da corte do Congo. João Jardim de Vilhena, muito novo, assistiu a essa “festa régia, com entradas pagas e a concessão, pela Rainha, de mercês honoríficas a quem provasse ser filho da sua gente, mediante espórtula grande e que o diploma desenhado por Manuel de Macedo fosse pago por bom preço”.

Publicado em *O António Maria*, de 21 de Setembro de 1882.

Hemeroteca Municipal, Câmara Municipal de Lisboa.

Figura 9

Há séculos que entre nós, tanto em Lisboa como noutras cidades, se regista uma forte adesão dos portugueses, mesmo católicos, às práticas de feitiçaria e de adivinhação realizadas pelos “sábios” africanos. Os jornais diários não recusam esta publicidade, mesmo que possa aparecer como enganadora, e os especialistas do Além, homens e mulheres marcados por origens e religiões diferentes integram esta profissão continua florescente em Portugal. A distribuição de “cartões” de publicidade a quem circula no Rossio, anunciando as suas competências, faz parte do quotidiano lisboeta, como é o caso da Mãe Conga e do Professor Mamadu.

Página dedicada a anúncios de astrologia do jornal *Correio da Manhã* (09.07.1997) e publicidade da *Astróloga Mãe Conga*.

Figura 10

Estas duas coleiras, provavelmente do século XVIII, recolhidas por Leite de Vasconcelos, são portuguesas. Uma, originária de Benavente, liga directamente o escravo ao seu proprietário, Luís Cardozo de Mello, e ao lugar, “morador em Benavente”. A outra explicita, através da cor, a origem africana do escravo, embora a sinonímia entre preto e escravo seja bem conhecida: “este preto é de Agostinho de Lafetá do Carvalho de Óbidos”. Sendo embora raras, estas coleiras animalizam os escravos, a maioria deles africanos negros ou mulatos, assim marcados com objectos utilizados para os manter na esfera animal. Esta coleira mostra, através da grafia, o cuidado que o proprietário punha nestes objectos, não se sabendo se a sua utilização se manteve no século XIX.

IMC, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa.

Figura 11

Os painéis de azulejos, destinados a ocupar superfícies consideráveis, mostram a maneira como a paisagem é construída, de forma a permitir a identificação dos blocos habitacionais, incluindo as zonas verdes, sem casario e com as hortas que forneciam parte da alimentação dos lisboetas. Este

pormenor pertence a um vastíssimo painel de azulejos, fabricado entre 1700 e 1725, apresentando a cidade de Lisboa antes do terramoto. A representação da cidade faz-se uma vez mais a partir do rio, praticamente na outra margem, o que permite inventariar as embarcações que se moviam no Tejo. O pintor acrescenta uma particularidade significativa no primeiro plano: a bandeira da Coroa. O Mocambo integra-se na rede das ruas, largos, becos e caminhos, assinalados também pelas colunas de fumo das olarias que ali teriam funcionado, segundo Paulo Henriques que procedeu ao estudo minucioso deste painel. Sublinhe-se o grande número de conventos – de Nossa Senhora da Soledade ou das Trinas, de Santa Brígida, do Santo Crucifixo, de São Bento, da Estrela, de Santo Alberto, de Nossa Senhora da Porciúncula, das Bernardas, de Nossa Senhora da Esperança –, grandes consumidores e mão-de-obra escrava. O bairro do Mocambo estava por isso integrado num espaço particularmente marcado pelas concentrações de religiosos, homens e mulheres.

Grande Vista de Lisboa, de barro vidrado, majólica, atribuído a Gabriel del Barco, Lisboa.
IMC, Museu Nacional do Azulejo, Lisboa.

Figura 12

Pormenor de um mapa alemão datado de 1844, que segue a matriz de uma carta inglesa de 1833, que permite a visão plena da Travessa do Mocambo, integrada no espaço das Trinas. A passagem do Mocambo de bairro a travessa põe em evidência a perda da sua importância urbana, o que traduz também a desqualificação dos africanos, cada vez menos numerosos nas zonas centrais da cidade.

Gravura de Joseph Meyer.
David Rumsey Map Collection, E.U.A.

Figura 13

O médico português Sousa Martins, mulato, alcançou reputação de curador das feridas, tanto as psíquicas como as físicas, o que deu origem a rituais destinados a pedir-lhe ou a agradecer-lhe a cura para os seus males. A diversidade de objectos que são diariamente colocados aos pés da sua estátua, entre os quais vasos de flores, traduzem, em pleno centro de Lisboa, uma grande devoção e a singular religiosidade dos portugueses, que o consideram um taumaturgo.

Escultura de Costa Mota (tio), no Campo Santana, Lisboa.

Figura 14

Este “almoço do antropófago” adquire todo o seu sentido graças ao comentário escrito. Mas saliente-se a representação caricatural do africano negro europeizado, através do vestuário e da forma de gestão do corpo: mesmo assimilado, não perdeu os seus caracteres congénitos de “selvagem” e de “antropófago”. A ridicularização dos africanos constitui um dos marcadores violentos do colonialismo português, também amplamente difundido nas colónias, como em Angola, onde eram designados por “calcinhas”. Banda desenhada publicada em *O Senhor Doutor*, A I, n.º 46, 27.01.1934, Lisboa.

Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa.

Figura 15

Se um primeiro bloco de imagens assinala algumas ruas de Lisboa que fazem referência explícita à história dos africanos negros na cidade, o segundo representa um conjunto de topónimos integrados

numa espécie de “urbanismo colonial” lisboeta: lugares de memória da história dos portugueses em África. Finalmente, o terceiro bloco dá conta dos antigos chefes “terroristas”, agora heróis a quem a cidade de Lisboa presta homenagem. Estes topónimos que assinalam a mudança do Portugal de Abril de 1974, mostram bem a importância da renovação político-ideológica do país na reorganização da memória.

Figura 16

O Largo de São Domingos, na relação com o Rossio, continua, em Lisboa, a constituir um local preferencial de encontro dos africanos, homens e mulheres, qualquer que seja o sexo, a idade, a origem, a religião, como se pode ver pela presença de islamizados. Assinale-se, por um lado, a Igreja de S. Domingos que, desde as primeiras décadas do século XVI, abriu as portas aos africanos e permitiu a instalação da primeira Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que se viria a expandir por todo o país; por outro, as árvores, que, aqui como em África, constituem lugares de atracção, já que continuam a ser formas vegetais que abrigam e concentram os espíritos. Trata-se de uma das permanências mais singulares do comportamento dos africanos, pois o Rossio e o Largo de S. Domingos mantêm-se como o território escolhido para se concentrarem. Tal situação de continuidade permite pensar que a escolha deste local de encontro dos africanos, ao longo dos séculos, mais do que uma memória histórica da importância religiosa e social deste espaço no passado, resulta, hoje, sobretudo de uma tradição oral transmitida de geração em geração.

AFRICANOS NOS AÇORES: INFORMES SOBRE UMA PRESENÇA QUINHENTISTA

RUTE DIAS GREGÓRIO*

Sumário:

Compondo minorias étnicas, maioritariamente de estatuto escravo, africanos ditos *mouriscos* ou *pretos* detectam-se nas fontes açorianas do século XVI. Ora presentes nos inventários de bens, antes do valioso gado, ora constantes dos testamentos que os alforriam, dotam ou condenam, ora presentes nos registos sacramentais, numa integração religiosa e social que seriam obrigados a aceitar, diferentes protagonistas e também imagens parecem emergir destes povoadores forçados das ilhas açorianas.

Palavras-chave: Açores, africanos, escravos, libertos

Africans in Azores: reports on a sixteenth-century presence

Abstract:

As part of ethnic minorities, mostly from slave status, African named by *mouricos* or *black* are detected in the sixteenth century Azorean sources. Emerging in the inventories of goods before the valuable cattle, listed in the owners wills for manumission, donation or censure, present in the sacramental records in a context of religious and social integration obliged to accept, different protagonists as well images seem to emerge from these forced settlers of Azores islands.

Key-words: Azores, Africans, slaves, freed slaves

* CHAM (Centro de História de Além-Mar), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores.

*... em nome de Deus aMem aos que esta sedula de manda e testamento virem digo eu Branca Gonçalves mulher preta moradora nesta cidade de Angra da jlha Terceira que estando sã e em todo meu perfeito juízo entendimento ordenei e mandei fazer esta sedula*¹...

O protocolo inicial, notificação e início do dispositivo do testamento que se acaba de citar (naturalmente interpolado), datado de 6 de Agosto de 1556, dá a voz possível à vontade de Branca Gonçalves, dita *mulher preta*². Além dela, ainda Marçal Álvares, *homem preto que foy d'eytor aluarez homem*, em 1551³ e António Rodrigues, *pretto que foy de Rodrigo Anes*, em 1584⁴, dão expressão concreta a muitas das figuras anónimas da história dos Açores.

Está-se perante os testamentos de três personagens da sociedade quinhentista das ilhas, os quais sobressaem por duas razões principais:

1. A primeira, pelo carácter menos vulgar da respectiva identificação étnica. Mesmo sem detalhes sobre o local de nascimento, ela torna inquestionável a respectiva proveniência⁵, trate-se de uma primeira ou segunda geração de homens e mulheres que o comércio dos escravos trouxe até às ilhas, bem como de seus descendentes naturais das ilhas.
2. A segunda razão pela qual se salientam tem a ver com o seu estatuto livre. É que, na documentação quinhentista dos Açores, o comum das referências relativas a africanos associam-nos naturalmente à condição de escravatura⁶.

¹ Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Angra do Heroísmo [BPARAH]. Judiciais: Provedoria dos Resíduos e Capelas [PRC], fls. 15vº-21vº.

² Testava em Angra, no ano de 1556. BPARAH. Judiciais: PRC, fls. 15vº-21vº.

³ Testava em Vila Nova, no ano de 1551, – “Tombo da Igreja Paroquial do Espírito Santo da Vila Nova” [TESVN]. Leitura paleográfica de Joana de Meneses Pinto Machado. *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, vol. XLVII (1989) 479-481.

⁴ BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 181, n.º 26, com cópia mais recente no mç. 120, n.º 1.

⁵ Sobre a origem geográfica dos escravos, entre outros, destaque-se o trabalho de Jorge Fonseca – *Escravos do Sul de Portugal, séculos XVI-XVII*. Prefácio de Isabel Castro Henriques. Lisboa: Editora Vulgata, 2002, pp. 29-34. Colecção “Rota dos Escravo/estudos” n.º 2; Rute Dias Gregório – “Escravos e libertos da ilha Terceira na primeira metade do século XVI”. In Avelino de Freitas de Meneses e João Paulo Oliveira e Costa (coord.) – *O reino, as ilhas e o mar oceano: estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos*. Lisboa/Ponta Delgada: Universidade dos Açores/ Universidade Nova de Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas: Centro de História de Além-Mar, 2007, pp. 447-448.

⁶ Cf. Os estudos já publicados para a região dos Açores: Maria Hermínia Morais Mesquita – “Escravos em Angra no século XVII: uma abordagem a partir dos registos paroquiais”. In *Arquipélago*. História. 2ª série, vol. IX-X (2005-2006) 209-230; Rute Dias Gregório – “Escravos e libertos...”, vol. II, pp. 443-459.

De facto, de forma comprovada os três foram antigos escravos. Branca teve por senhor João Gonçalves *Piloto*⁷, Marçal foi escravo de um conhecido povoador terceirense, Heitor Álvares Homem⁸, António pertenceu a Rodrigo Anes.

Na tentativa de construção das suas biografias⁹ possíveis, pelos testamentos se sabe também que António e Marçal não têm descendentes directos. Marçal constituiu família não consanguínea pela união que manteve com sua designada *parçeyra*, Maria Afonso, e com os filhos desta, Domingas Gil e Roque Afonso¹⁰. Estes, por sua vez, são nomeados herdeiros dos bens, constituídos por casa, quintal e 2 *maroens* (leitões).

Já António, morador na freguesia de Santa Bárbara às Cinco Ribeiras, dispõe e enumera alguns bens móveis, entre vestuário e uma *caixa*, e declara ter uma seara em seis alqueires de terra. Imóveis também possui em alqueire de terra comprada a Baltasar Gonçalves, ainda noutro alqueire de terra com uma casa de palha (que igualmente obtivera por compra), esta última que há 4 ou 5 anos arrendava a Diogo Balieiro [sic]. Forma-se, deste modo, o quadro essencial da forma de vida e sustentação económica do visado, das actividades a que se dedicava e que, em tudo, é idêntico ao de qualquer pequeno proprietário do século XVI açoriano. Para herdar parte dos bens de António, e igualmente os administrar na obrigação de missas e legados, foi nomeada Madalena Pires, *mulher basa que foi de Amador Pires*. Tal herança justifica-se por dele ter cuidado, em sua própria casa, nos últimos tempos de vida, já doente e acamado. Além de Madalena Pires, para a família de António Costa se determina ir o usufruto e administração da outra parte dos bens. Não fica clara a ligação entre ambos, mas constituía-se, deste modo, o quadro das ligações mais íntimas e firmes do testador¹¹.

⁷ BPARAH. Judiciais: PRC, fls. 15vº-21vº.

⁸ TESVN, p. 474.

⁹ Em termos teóricos, a construção biográfica destes e de quaisquer elementos humanos inscreve-se na convicção da importância da prosopografia para a história social e enquadra-se na corrente historiográfica, (re)nascida no início dos anos 80 do século XX, que recupera a biografia e o estudo dos indivíduos, ou melhor dizendo, de vários indivíduos. Entre outros, vide Giovanni Levi – “Les usages de la biographie”. In *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*. N.º 6 (Nov-Dec. 1989) 1325-1336; José Amado Mendes – “O contributo da biografia para o estudo das elites locais: alguns exemplos”. *Análise social*. 4ª série, vol. XXVII, 2º e 3º (1992); Rute Dias Gregório – *Terra e fortuna nos primórdios da humanização da ilha Terceira (1450?-1550)*. Ponta Delgada: CHAM, 2007, p. 40, nt. 89, entre outros. Igualmente, a presente abordagem vem ainda ao encontro de actuais preocupações e enfoques no âmbito da história da escravatura. Neste concernente, entre outros regista-se aqui a iniciativa da Universidade da Carolina do Norte (2004), EUA (Chapel Hill), no sítio *Documenting American South*, com uma área específica de apoio à construção de biografias de escravos e libertos (*North American Slave Narratives*), disponível em WWW: < <http://docsouth.unc.edu/neh/biblintro.html>>; ou o projecto em curso, *Biographical database of enslaved africans*, do Harriet Tubman Institute for Research on Global Migrations of African Peoples (<http://tubman.apps01.yorku.ca/biographies>).

¹⁰ TESVN. *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, vol. XLVII (1989) 480.

¹¹ BPARAH. Judiciais: AAAH, mc. mc. 181, n.º 26 e mc 120, n.º 1.

Quanto a Branca, esta gerou pelo menos quatro filhos de seu antigo senhor, entre os cinco que teve. Já então falecidos eram dois (João e Ana) e sobreviventes tinha três: António Rodrigues, Diogo Gonçalves e Leonor Gonçalves. Os bens e recursos que discrimina, vestuário, casas e dinheiro, tal como os recursos que despendeu em demandas e embargos na justiça, apresentam-na como a proprietária de maior relevo dentro do grupo de libertos sobre os quais se vem discorrendo. Todos estes bens terá recebido por via da ligação com o pai dos seus filhos, o qual estava enterrado no prestigante mosteiro de S. Francisco (defronte da capela dos Fiéis de Deus) de Angra, ilha Terceira. No contexto do agregado familiar que constituiu pela ligação com João Gonçalves *piloto*, Branca ainda criou uma jovem por nome Isabel, que a serviu e à qual pagou os respectivos serviços. Com esta *criada* estaria, sem dúvida, num patamar diferenciado no seio dos grupos populares.

Além da liberdade e da constituição de um património, comum a todos visados (Branca, Marçal e António), igualmente neles emerge a vontade de instituição de obrigações perpétuas de missas, tornando os herdeiros administradores dos bens vinculados às obrigações. Branca vai mais longe: na fórmula usual da época, explicita a sucessão na sua descendência *athe o fim do Mundo por linha direita*.

No quadro das práticas sucessórias, da gestão dos bens e das disposições com o fito na salvação da alma¹², tanto quanto se pode alcançar, todos eles se vislumbram, pois, ajustados e integrados na sociedade açoriana de então. Com excepção do estado civil, no qual o casamento consagrado parece ficar à margem¹³, as suas disposições conferem com a imagem de um qualquer pequeno proprietário das ilhas.

No entanto, pelo contexto *étnico* e correlação com o estatuto jurídico, no arquipélago de Quinhentos estes casos afiguram-se como excepcionais. Não obstante, e como se dizia, o comum dos registos açóricos concernentes aos provindos de África, ou descendentes de Africanos, apresenta como panorama geral uma faixa populacional reduzida à escravatura.

Os escravos africanos, nos termos habituais da época, na documentação compulsada são classificados como *brancos*, *negros*, *pretos* e *mulatos* no tocante à pigmentação da pele. Já no que diz respeito à proveniência, especificamente

¹² Entre outros estudos, remete-se para Danièle Alexandre-Bidou – *La mort au Moyen age, XIIIe-XVIe siècles*. Paris: Hachette Littératures, 1998, pp. 71-73, 76-77 e *passim*; Hermínia Vasconcelos Vilar e Maria João Marques da Silva – “Morrer e testar na Idade Média: alguns aspectos da testamentária dos séculos XIV e XV”. In *Lusitania Sacra*. 2ª série, t. IV (1992) 39-59.

¹³ Apesar de possíveis, o n.º dos registos de casamentos envolvendo escravos ficam abaixo dos expectáveis face aos quantitativos globais desta população. Sobre este assunto cf. A. C. de C. M. Saunders – *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*..., principalmente às pp. 141-142. Sobre a posição da Igreja em relação ao matrimónio envolvendo escravos e a atitude dos senhores cf. Jorge Fonseca – *Escravos do Sul de Portugal*..., pp. 156 e ss.

– e não se confunda com naturalidade –, são essencialmente referenciados como *da Guiné*, menos de São Tomé e igualmente se recorre ao étnico *mouriscos* ou *mouros*¹⁴ (entre estes um dado por natural de Safim¹⁵), para referenciar as áreas norte-africanas. Detectamos também algumas especificações menos comuns como *mulato preto*, *negro fulo*, *negro preto*, *Mourisca Índia* ou *Negrita*¹⁶.

Perante tais dados, confirma-se a situação das ilhas como receptoras de escravos provenientes do Norte de África e da África subsaariana. Receptoras e de modo nenhum entreposto de distribuição escravagista, apesar de também possuímos indícios de transacções de “frequência irregular” no arquipélago, para parafrasear Maria Olímpia da Rocha Gil e Artur Teodoro de Matos¹⁷.

A chegada destes grupos humanos associa-se, confirmadamente, ao trato da Costa e Golfo da Guiné e provavelmente também se poderá vir a articular de forma comprovada com a demais costa africana fornecedora de escravos¹⁸. Os interesses das ilhas nesse trato estão atestados em vários testamentos e são igualmente testemunhados pelo alvará do almoxarife de São Miguel, de 1527¹⁹ e ainda pela salvaguarda dos direitos régios sobre entradas e saídas de escravos em São Miguel e Santa Maria (anterior a 1578)²⁰. Na articulação com os mercados e as fontes do trato, pode-se entre outros destacar a figura de Manuel Pacheco de

¹⁴ Uma escrava *moura*, depois alforriada, tinha Constança Afonso de Ponta Delgada em 1536. Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada [BPARPD]. Fundo Ernesto do Canto [FEC]: Tombo dos testamentos da Provedoria dos Resíduos de Ponta Delgada [TPRPDL], fl. 45.

¹⁵ Francisco Machado, como se chamava já alforriado, em 1557.

¹⁶ Rute Dias Gregório – “Escravos e libertos...”, pp. 447-448.

¹⁷ Maria Olímpia da Rocha Gil – “O porto de Ponta Delgada e o comércio açoriano do século XVII (elementos para o estudo do seu movimento)”. In *Do tempo e da história* [Em linha], vol. III (1970) 74-75. [Consult. em 2009.10.01]. Disponível em WWW: <http://www.fl.ul.pt/unidades/centros/c_historia/Biblioteca/III/4-%20O%20Porto%20de%20Ponta%20Delgada%20e%20o%20Comercio%20Acoriano.pdf>; Artur Teodoro de Matos – *Escala atlântica de referência. Entre a atalaia do oceano e a opressão dos naturais*. In Artur Teodoro de Matos, Avelino de Freitas de Meneses e José Guilherme Reis Leite (dir. científica) – *História dos Açores: do descobrimento ao século XX*. Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura, 2008, vol. I, p. 216.

¹⁸ O comércio de escravos tem os seus autores de referência e continua a ser objecto de inovadores estudos e conclusões. Sem se intentar ser exaustivo na matéria, saliente-se Vitorino Magalhães Godinho – “O mercado da mão-de-obra e os escravos”. In *Os descobrimentos e a economia mundial*. 2ª ed. correcta e ampliada. Lisboa: Editorial Presença, 1983, vol. IV, pp. 151-223 (1ª ed. de 1963-1971); *O tráfico de escravos negros, séculos XV-XIX*. Documentos de trabalho e Relatório da reunião de peritos em Port-au-Prince, Haiti, de 31 de Janeiro a 4 de Fevereiro de 1978. Lisboa: Edições 70, imp. 1981; trabalhos de Herbert S. Klein – *O comércio atlântico de escravos: quatro séculos de comércio escravagista*. S.l.: Editora Replicação, 2002. Edição original em Inglês de 1999; Maria da Graça A. Mateus Ventura – *Negreiros portugueses na rota das Índias de Castela (1541-1556)*. Lisboa: Edições Colibri / Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, 1999.

¹⁹ ARQUIVO dos Açores [AA]. Reedição fac-similada da edição de 1883. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1981, vol. V, pp. 142-144.

²⁰ Maria Olímpia da Rocha Gil – “O porto de Ponta Delgada e o comércio açoriano...”, p. 78.

Lima, residente na ilha Terceira, fidalgo régio, proprietário de relevo, nomeado embaixador junto do Rei do Congo. No seu testamento, de 1557 e feito em São Tomé onde acabaria por falecer, há referências explícitas a licenças de tratadores para a compra de peças²¹. Para mais, a cédula testamental de sua mãe, de 1532, já registava essa ligação a São Tomé e ao investimento que ela própria fizera nas actividades do filho para ser ressarcido em escravos²². Também Mestre Rato, morador em Angra, em 1540 tinha encargos na ilha Terceira com o tratante de escravos na Guiné, o falecido Rui Gois²³.

Quanto aos *mouros*, *mouriscos* ou brancos, cujas designações chegam pelo menos aos finais do século XVI, terão origem nos cativos de guerra resultantes da conquista e defesa das praças africanas²⁴. São conhecidos vários protagonistas insulares nestas acções e o registo de Frutuoso sobre a chegada de consideráveis contingentes humanos com tal proveniência a São Miguel, no ano de 1521, não pode aqui deixar de ser invocado²⁵.

Já por levantamentos concretizados em estudo anterior, com base nos testamentos, inventários e autos de partilha da ilha Terceira da 1ª metade do século XVI, entre os grupos escravos tornou-se evidente a predominância dos ditos *negros* com o valor de 51,55%, existir ainda alguma margem para os *mouriscos*, 11,34%, e podermos atestar uma significativa presença, de 35%, de escravos resultantes das ligações entre os diversos grupos humanos em presença.

Neste último conspecto, importa relevar que a miscigenação, que dá origem aos designados *mulatos*, atesta-se por vir do cruzamento entre os próprios escravos, *negros* e *mouriscos*, e entre europeus e suas escravas e/ou escravos de seus senhores. Também é possível que esta miscigenação tenha origens externas – faltam os dados das entradas e, até, o cabal levantamento dos registos de baptismo dos recém-chegados para o elucidar –, mas, sem quaisquer dúvidas, resulta igualmente de ligações inter-étnicas²⁶.

A vinda destes contingentes humanos para o arquipélago, para além de se constituir em importante factor de prestígio para quem os possui²⁷, conecta-se naturalmente à força de trabalho implícita. No tocante às ocupações e actividades que lhes atribuídas, os elementos escravizados do género feminino parecem estar,

²¹ BPARPD. FEC: MCMCC, vol. VI, n.º 178.

²² BPARAH. Monásticos: TSFA, fls. 369-371.

²³ BPARAH. Famílias: Barcelos e Coelho Borges, mç. 1, n.º 8, fl. 6vº.

²⁴ Cf. *Açorianos em África (Documentos)*. In AA. Reedição fac-similada da edição de 1882. Ponta Delgada: Instituto Universitário dos Açores, 1981, vol. III, pp. 434, 436-437, 438-444 (Pero Anes do Canto, Fernão Lourenço Ramos, Manuel Pacheco e Sebastião Tomé).

²⁵ Gaspar Frutuoso – *Livro quarto das saudades da terra*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1981, vol. II, p. 337. Transcrição e edição do manuscrito de finais do século XVI.

²⁶ Rute Dias Gregório – *Escravos e libertos...*, pp. 449-450.

²⁷ A.C. de C. M. Saunders – *História social de escravos e libertos...*, pp. 97 e ss.

de forma geral, dentro ou nas proximidades da casa do proprietário. Pode-se esperar destas mulheres: que tratem seus senhores na doença²⁸, que criem e cuidem das crianças pequenas²⁹, que varram e limpem³⁰, que fiem o linho³¹, mas também que lavrem e cosam peças de tecido³². Não obstante, a intervenção feminina escrava ao nível do pequeno comércio de virtualhas, já detectada noutras cidades portuguesas e não só³³, igualmente se regista a propósito de um certo homem conhecido e referenciado como aquele *que tem a negra que uende uinho nas cazas [...] ao porto de Angra*³⁴. Igualmente ficou atestada a participação destas mulheres nas actividades agrícolas³⁵, o que, no quadro das respectivas origens, constituirá mesmo um elemento de continuidade³⁶. Por fim, em situação de reconhecimento pouco comum, saliente-se Isabel, *preta* da Guiné, escrava de Brígida Pires, viúva (de Vasco Fernandes [Rodovalho]), sobre quem a proprietária afirmava: *sempre teue cargo de minha caza E fazenda e por sua astuçia e trabalho sempre [a dita casa] sustentou*³⁷.

Já quanto aos elementos do género masculino, atestamo-los ocupados na criação do gado³⁸, no serviço de recolha das searas, na sementeira³⁹, em *todo o necessário ao corregimento da fazenda do proprietário*⁴⁰, inclusive atravessar

²⁸ BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 6, n.º 2, fl. 2; e Rute Dias Gregório – *Pero Anes do Canto...*, pp. 83-84 e 88.

²⁹ BPARAH. Famílias: BCB, mç. 1, n.º 7, fls. 10vº-11vº e 13vº-14vº (1537).

³⁰ BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 87, n.º 2, fl. 252 (1539). Se esta era a condição imposta à alforria, no caso da escrava viver na Terceira, muito naturalmente seria função esperada dela ainda enquanto escrava.

³¹ Em 1548. BPARAH. CIM: MP, fls. 38vº-39.

³² BPARPD. FEC: MCMCC, vo. IX, n.º 262, fls. 3vº-4 e 8.

³³ Por exemplo, em Lisboa. Cf. A. C. de C. M. Saunders – *História Social dos Escravos e Libertos...*, p. 110. Vide também Vitorino Magalhães Godinho – *Os descobrimentos e a economia mundial...*, vol. IV, p. 200.

³⁴ BPARAH. CIM: THSEA, fl. 205vº.

³⁵ Em 1559, aos *negros, e preta*, que Pedro Cota de Malha designa para futura alforria, manda-se recolher a seara, o pedaço de meloal e o mais semeado *que elles mesmo [sic] ssemearam*. BPARPD. FEC: MCMCC, vol. VII, n.º 198, fls. 11vº-12.

³⁶ Isabel Castro Henriques – “O ciclo do açúcar em São Tomé nos séculos XV e XVI”. In *Portugal no mundo*. Dir. de Luís de Albuquerque. Lisboa: Publicações Alfa, 1989, p. 274.

³⁷ Em 1549. BPARAH. CIM: SFA, fl. 116vº.

³⁸ Rute Dias Gregório – *O Tombo de Pero Anes do Canto (1482-1515)* [TPAC]. *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, vol. LX (2002) 185 (1512); BPARAH. CIM: MP, fl. 298 (1550); Rute Dias Gregório – *Pero Anes do Canto...*, pp. 86-87.

³⁹ Entre outros, BIHIT, I, n.º 1 (1943), p. 23 (1507); BPARAH. Judiciais: PRC, fls. 95 e 97 (1534); BPARAH. Judiciais: AAAH, mç 248, n.º 8, fl. 9v (1442); Rute Dias Gregório – *Pero Anes do Canto...*, pp. 86-87.

⁴⁰ Em 1525, BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 146, n.º 28; 1534, Judiciais: PRC, fls. 95 e 97; e em 1559, BPARPD. FEC: MCMCC, vol. VII, n.º 198, fls. 11vº-12.

o oceano com cartas e papéis em nome de seu senhor⁴¹; no gerir o negócio do dono, como Francisco, a quem o proprietário manda pedir conta *da mercadoria que tras em minha tenda e das pessoas que [...] tem fiado minha fazenda sem lho eu mandar*⁴²; ainda ajudar a criar os filhos do senhor⁴³, independentemente do significado real desta “criação”; e, por fim, na marinharia, actividade na qual em Portugal se detectam habitualmente escravos, pelo menos desde a segunda metade do século XIII⁴⁴: Pero *marinheiro* era um dos escravos de Pero Anes do Canto⁴⁵.

Mas, para além das funções referidas, também encontramos o escravo acompanhante de viagem de seu senhor ou familiares⁴⁶; aquele que serve de intermediário, inclusive na alçada da justiça quando, em 1529, é *hum mollato de diogo pajm* que apresenta e indica os representantes do dono para o alvedrio do rendimento das respectivas terras⁴⁷. Excepcionalmente, e no quadro de outras actividades que pode exercer em troca de soldo a favor de seu senhor⁴⁸, destaque-se ainda o escravo do juiz de fora de Ponta Delgada, licenciado João Usadomar, por alvará régio de 1566 instituído de *ordenado*⁴⁹. Por fim, outras situações de *quase* improvável ocorrência: Jordão, escravo de Bartolomeu Vaz morador em Vila Nova (Terceira), no ano de 1535 é testemunha do testamento de Jorge Anes e Maria Fernandes⁵⁰; João Martins, *mulato*, escravo de Susana Martins falecida em 1598 na Ribeira Grande (São Miguel), terá sido incumbido da função de testamenteiro da dita sua senhora⁵¹.

Todos estes dados (que não passíveis de análise estatística nem serial), servem para dizer que os escravos africanos são detectados no desempenho de múltiplas funções e tarefas, as quais não são, de modo nenhum, exclusivas a esta faixa populacional. De facto, a grande maioria das gentes, os grupos mais baixos da sociedade, incluindo os vários servidores livres dos senhores, realizariam

⁴¹ Pero Anes do Canto mandou aquele, que apelida *ho meu pero negro*, num navio da Guiné, ao Reino, no âmbito do processo com o capitão e vedor Vasco Anes Corte Real, em 1517. BPARPD. FEC: CPPAC, n.º 6, fl. 11vº.

⁴² BPARAH. CIM: THSEA, fl. 247vº (1545).

⁴³ Como é o caso de Bartolomeu, escravo de Gonçalo Ferreira, viúvo. Cf. BPARPD. FEC: MCMCC, vol. III, fl. 6vº.

⁴⁴ A. C. de C. M. Saunders – *História social...*, pp. 105-107.

⁴⁵ Rute Dias Gregório – *Pero Anes do Canto...*, p. 84, quadro III.

⁴⁶ BPARPD. FEC: MCMCC, vol. VII, n.º 198, fl. 5vº;

⁴⁷ BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 423, n.º 6, fl. 108.

⁴⁸ A. C. de C. M. Saunders – *História social...*, p. 101; Jorge Fonseca – *Escravos no Sul de Portugal...*, p. 83; Rute Dias Gregório – *Terra e fortuna nos primórdios da humanização da ilha Terceira (1450?-1550)*. Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, pp. 327-328.

⁴⁹ AA, vol. VIII (1982) 145.

⁵⁰ TESVN, p. 483.

⁵¹ BPARPD. Paroquiais: Freguesia de Nossa Senhora da Estrela, Ribeira Grande, Livro 2 de óbitos, fl. 135v.

actividades idênticas, pesasse embora o seu estatuto jurídico de natureza bem diversa. A diferença, não de pouca monta, é que os nossos homens e mulheres eram tidos por propriedade, arrolados como bens, geralmente antes do gado e demais património móvel. Possibilidades de alteração da respectiva condição existiam e perspectivavam-se na fuga ou pela alforria.

Sobre fugas, logo à partida de duvidosos resultados, encontram-se registos referentes a Junho de 1500, no qual 2 escravos deambularam pelas serras da Terceira sem resultados que não fossem o cansaço, a fome e uma morte por desfecho⁵². Em São Miguel, mais do que fugas, Gaspar Frutuoso relata os motins dos *mouros* no ano de 1521, cujo epílogo foi a decapitação do seu líder Badaíl⁵³. Henrique, escravo *mulato* também foi dado por *fugido*, mas em 1530 e apesar de tudo ou por isso mesmo, foi o único que os proprietários mandaram libertar⁵⁴.

Quanto às alforrias, não são pouco referenciadas nos testamentos terceirenses e, agora que se começa a alargar o âmbito geográfico da análise, também aparecem consignadas em células quinhentistas de moradores em S. Miguel.

Entre os escravos identificados por esta tipologia documental, cerca de metade está indicada para alforria após a morte do/s proprietário/s. No entanto, tal libertação sujeita-se a variadíssimas contingências.

A meia alforria e a situação de *meio forro* são comuns e previsíveis em muitos casos. Na Terceira, Isabel, Pero Fernandes, António do Canto e Pero ficaram forros na metade pertencente a um dos componentes do casal seu proprietário⁵⁵. Em São Miguel, Duarte Vaz enuncia por testamento que Beatriz seria alforriada *na minha metade della* [sic]⁵⁶. Na Graciosa, antes de 1542, a mulher de Pero de Espínola alforriara metade de Bárbara⁵⁷. De que modo se teriam alterado as vidas destes homens e mulheres com “semi-liberdade”? Tendemos a pensar que os resultados não seriam muito promissores. O adiamento da liberdade para a outra metade podia levar anos e até uma vida inteira de sujeição, como ficará patente nas palavras de um proprietário de 1559, quando dizia que os seus meios forros *jnda ate hora sam catiuos*⁵⁸.

Para mais, a liberdade continua a depender da vontade dos herdeiros e, nos casos atrás, da vontade do co-proprietário do escravo: ou seja, o outro elemento do casal. O problema é que a outra metade, ainda sujeita, na expressão dos documentos o cónjuge alforriará apenas *sse quijsser*⁵⁹. Ou seja, a expectativa

⁵² AA/TT. Chancelaria de D. Manuel, l.º 45, doc. 440, fl. 115vº.

⁵³ Gaspar Frutuoso – *Livro quarto...*, tomo II, pp. 338-339.

⁵⁴ BPARAH. CIM: THSEA, fls. 173vº-174.

⁵⁵ BPARPD. FEC: MCMCC, vol. VII, n.º 198, fl. 7vº; BPARPD. FEC: SFA, fl. 116vº; BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 6, n.º 2, fl. 25.

⁵⁶ BPARPD. FEC: Tombo dos testamentos da Provedoria dos Resíduos de Ponta Delgada, fl. 95vº.

⁵⁷ BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 248, n.º 8, fl. 9.

⁵⁸ BPARPD. FEC: MCMCC, vol. VII, n.º 198, fl. 7vº.

⁵⁹ BPARAH. Famílias: BCB, mç. 1, n.º 8, fls. 4-4vº.

desfaz-se e pode-se morrer *meio forro*, o que parece significar o mesmo que *escravo*.

Outra condição de liberdade constitui, muitas vezes, o encargo de continuar provisoriamente a servir a soldo, familiares do senhor ou outrem por ele indicado. É comum determinar-se um certo período, entre 2 a 6 anos, pelo qual o escravo trabalhará por soldada até obter uma quantia predeterminada. Aliás, rentabilizar a mão-de-obra escrava, assoldando-a, é prática documentada nesta época, tanto nas ilhas como noutros espaços nacionais⁶⁰. Por isso, este tipo de cláusula como condição de alforria mais não faz do que prolongar o sistema de rentabilização económica do escravo em vias de libertação, pelo menos por mais algum tempo após a morte do proprietário. Já quanto aos proventos do soldo, naturalmente a favor do testamenteiro ou herdeiros, ora se resumem numa quantia em dinheiro que mais não é do que o pagamento, pelo menos em parte, da respectiva alforria – embora os valores variem bastantes, 4\$000, 6\$000 e 10\$000⁶¹ – ou, então, são valores que se destinam a ser aplicados na celebração de missas por alma do dono⁶², a favor da criação de órfãos⁶³, em obras pias ou na aquisição de determinado paramento⁶⁴.

Em suma, os obstáculos à liberdade definitiva são muitos. E se vários estudos nos mostram que não seria incomum o incumprimento da vontade dos testadores pelos herdeiros, tal não acontecia apenas por questões de propriedade, mas também porque a atitude relativa à libertação dos escravos tinha entendimentos diversos⁶⁵.

Para os Açores apresentemos dois exemplos extremos e ilustrativos da situação. Simão Pires alforria os seus escravos porque, como diz, *eles farão como eu espero que farão bem*⁶⁶. Já Joana Corte Real, filha e irmã dos capitães de Angra, declara-se contra a libertação dos seus, pela razão de que *uem a ser ladrões e ter outros uícios com que os emforquem*⁶⁷.

De facto, o resultado da alforria não é sucesso garantido e pode ser, demasiadas vezes, uma forma de vida gravosamente dificultada⁶⁸. Aliás, não só as expressões

⁶⁰ A. C. de C. M. Saunders, – *História Social dos Escravos e Libertos...*, pp. 101, 107, 112-113 e *passim*.

⁶¹ Respectivamente, BPARAH. Paroquiais: TSCP, l.º 1, fl. 171vº; CIM: MP, fl. 28vº (1547); Judiciais: AAAH, mç. 146, n.º 4, fls. 3, 12 e 13vº.

⁶² BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 444, n.º 8, fls. 9-9vº.

⁶³ BPARAH. Monásticos: SFA, fl. 116vº.

⁶⁴ BPARAH. Paroquiais: TSCP, l.º 1, fl. 171vº (1545).

⁶⁵ Para a Madeira, se bem mais com base em documentação posterior, vide Alberto Vieira – *Os Escravos no Arquipélago da Madeira. Séculos XV a XVIII*. Funchal: Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração / Centro de Estudos de História do Atlântico, 1991, pp. 180-182.

⁶⁶ BPARAH. CIM: MP, fl. 34.

⁶⁷ BPARAH. Monásticos: SFA, fl. 4.

⁶⁸ Sobre as dificuldades de integração do liberto, em Portugal, cf. A. C. de C. M. Saunders – *História Social dos Escravos e Libertos...*, pp. 192-198. Para o estatuto do liberto, entre escravo e homem

que citámos o evidenciam à saciedade, como muitas outras admoestações e cuidados dos testadores o expressam. Apenas mais dois exemplos. Beatriz de Horta, segunda mulher e viúva de João de Teive o Velho, em 1539 determina que seus escravos sejam forros, por morte do filho, e as escravas, por morte da filha. Mas, se estas então vivessem publicamente uma situação que designa de *peccado*, o filho teria autoridade para as sujeitar, dando-lhes casamento *ou uida per que se nam perquam*⁶⁹. Quanto aos escravos, o mesmo poder teria a filha porque, dizia a testadora, *quero que uivão bem cada hum a seu officio e estado para se nam emfforquarem pella[s] justiças*⁷⁰.

E se é invocada a viúva de João de Teive, também o mesmo se pode fazer em relação a Pedro Cota de Malha, que a seus libertos recomenda *que sempre uiuam bem e debaixo de todo o temor de nosso senhor e da maneira que eu os criej e doutrinej*⁷¹ ou então a Afonso Anes de Nossa Senhora da Graça, e mulher, que determinam sustento dos seus pela própria fortuna, no caso de doença e incapacidade, e para que em nenhuma condição venham a recorrer à Misericórdia⁷².

Ou seja, mendicidade, prostituição, ociosidade, crime e muita, muita pobreza que alguns até registos de óbito invocam⁷³, são cenários possíveis de futuro e constituem formas de vida trilhadas por muitos alforriados.

O próprio sucesso de Branca Gonçalves, com que se inicia esta apresentação, não deixa de ser manchado pela “má reputação”, endividamento e problemas na justiça de um dos filhos e do genro. Excluída esta situação concreta, confirmamos também os riscos da alforria pelos receios e cuidados de alguns alforriadores. Estes são motivados por atitudes e formas de pensar que fazem incidir as responsabilidades sobre os próprios libertos, e nunca nos antigos proprietários ou na incapacidade da sociedade, verdadeiramente, os assimilar. E tentando evitar o cenário mais negativo, o que mostra um certo sentido de responsabilização, alguns amos legam-lhes bens que podem ser constituídos por roupa⁷⁴, trigo⁷⁵,

livre, e no contexto geográfico e social das ilhas Canárias, remeta-se para o estudo de Manuel Lobo Cabrera – *Los Libertos en la Sociedad Canaria del siglo XVI*. Madrid / Tenerife: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto de Estudios Canarios, 1983, pp. 9 e ss.

⁶⁹ BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 87, n.º 2, fl. 252.

⁷⁰ BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 87, n.º 2, fl. 252vº.

⁷¹ BPARPD. FEC: MCMCC, vol. VII, n.º 198.

⁷² BPARAH. CIM: MP, fl. 109.

⁷³ BPARPD. Paroquiais: Registro de óbitos de Nossa Senhora da Estrela, Liv. 2, fl. 28vº, 50vº, 76vº, 114vº, 165vº.

⁷⁴ BPARAH. CIM: MP, fl. 93 (1534); THSEA, fl. 209vº (1534); Famílias: BCB, mç. 1, n.º 6, fls. 3-3vº (1537); dinheiro para adquirir um vestido, 5\$000: Monásticos: SFA, fls. 56-56vº (Publ. por Pierluigi Bragaglia – *Lucas e os Cacenas...*, p. 52); Judiciais: AAAH, mç. 6, n.º 2, fl. 25 (1547); CIM: MP, fls. 38vº-39 (1548); MP, fl. 109 (1550); THSEA, fl. 177vº (1552).

⁷⁵ Um saco de trigo e roupa: BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 6, n.º 2, fl. 25 (1547); um saco de trigo e outros bens: CIM: MP, fls. 38vº-39 (1548).

alfaías domésticas⁷⁶ e, quando os donos são mais magnânimes⁷⁷, até casas em que vivam até falecerem⁷⁸, rendimentos vitalícios de trigo⁷⁹, alfaías agrícolas⁸⁰ – *pera com icco [sic] comessar a ganhar uida*⁸¹ –, gado⁸², somas de dinheiro que podem ser consideráveis⁸³, casamento e, até, dinheiro para comprar uma escrava⁸⁴. Em suma, havia que lhes dar *abertura de vida*, como registava António de Espínola da Graciosa, no respectivo testamento⁸⁵.

Sem dúvida que tal dotação poderia fazer a diferença, principalmente no quadro da não especialização no trabalho⁸⁶ e do crescendo populacional que se verificou ao longo do século XVI.

Quando se fala de Branca Gonçalves, Marçal Álvares, António Rodrigues e ainda outro que agora importa relevar, Manuel de Vilhegas – um homem cuja primeira documentação que se lhe refere nada fazia indiciar a sua condição de alforriado – todos detentores de casa, pequenas terras e rendimentos, está-se certo do sucesso de integração. Quando a confrontação se faz com outros homens e mulheres ditos *preto/a*, *mouro*, *mourinho*, *baço/a* e *mulato*, gente livre que constrói granéis⁸⁷,

⁷⁶ BPARAH. Famílias: BCB, mç. 1, n.º 6, fls. 3-3vº (1537); CIM: MP, fls. 38vº-39 (1548).

⁷⁷ Ou quando os laços com o escravo/a eram mais profundos. Que dizer de Simão Pires que a sua escrava Andresa e à respectiva filha, Iria, determina por testamento, de 1554: que herdem todo o móvel de casa, com excepção do ouro e da prata; que Iria seja dotada em casamento com 10\$000, mais o referido móvel; que ambas sejam suas “merceeiras” enquanto vivas forem, logrando uma casa e um moio de trigo, bom e enxuto, recebido em cada verão. BPARAH. CIM: MP, fls. 33vº-34.

⁷⁸ BPARAH. Famílias: BCB, mç. 1, n.º 6, fls. 3-3vº (1537); CIM: MP, fl. 109 (1550).

⁷⁹ BPARAH. Judiciais: PRC, fl. 95 (1534); BPARPD. FEC: MCMCC, vol. III, fl. 6vº (1547).

⁸⁰ Uma junta de bois com carro, canga e tamoeiro: BPARAH. CIM: MP, fl. 44 (1534).

⁸¹ Dois novilhos e o carro aparelhado, se bem que na condição de, durante 5 anos, dar 1\$000 por cada ano à sobrinha do alforriador. BPARPD. FEC: MCMCC, vol. VII, n.º 198, fl. 8 (1559).

⁸² Vide nota anterior.

⁸³ A quantia de 3\$000: BPARAH. CIM: MP, fl. 93 (1534); 1\$000: THSEA, fl. 209vº (1534); 10\$000: Monásticos: SFA, fls. 56-56vº (Publ. por Pierluigi Bragaglia – *Lucas e os Cacenas...*, p. 52); 4\$000: CIM: THSEA, fl. 247vº (1545); 2\$000 para ajuda da respectiva alforria: MP, fl. 28vº (1547); 12\$000 para dote em casamento: MP, fl. 109 (1550).

⁸⁴ BPARAH. Monásticos: SFA, fls. 56-56vº (Publ. por Pierluigi Bragaglia – *Lucas e os Cacenas...*, p. 52).

⁸⁵ BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 248, n.º 8, fl. 9vº.

⁸⁶ Ou melhor, no quadro do não exercício de uma actividade profissional especializada e mais lucrativa. Cf. A. C. de C. M. Saunders – *História Social dos Escravos e Libertos...*, p. 192. De qualquer modo, em 1554, Domingos Fernandes, *homem preto*, é dado por carpinteiro. Vide nota infra.

⁸⁷ Domingos Fernandes, *homem preto*, referido por Pero Anes do Canto em 1554. Cf. Rute Dias Gregório – *Pero Anes do Canto: um homem e um património*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2001, p. 88.

recolheu pastel⁸⁸, negoceia vinhos⁸⁹, testemunha escrituras⁹⁰ e usufrui do estatuto de *criado*⁹¹, sabe-se que estes conseguiram construir uma vida, na aparência, e tanto quanto se pode comprovar – porque esta também é uma imagem – igual à dos demais seus contemporâneos livres, de estado e condição económica idênticos. Depois é ver três deles testar, com as preocupações religiosas e fúnebres mais comuns⁹², legando para a celebração de missas perpétuas e obras pias⁹³, e prescrevendo que os bens nunca se vendam⁹⁴.

No extremo oposto a estes casos pode-se ainda invocar o escravo Joane, vítima de agressão *involuntária* do dono (o bacharel Pero de Linhares), quando em plena noite ambos protegiam a criação de porcos do ataque de cães vadios⁹⁵ e mais dramática, ainda, a já referida aventura de 2 escravos de Nuno Cardoso. Na tentativa de fuga que os levou para a *serra*, foram encontrados em estado debilitado quinze dias depois e ainda recebidos com castigos corporais. Vítima do látego um veio a falecer, razão pela qual o dono porfiou e conseguiu obter perdão régio⁹⁶.

⁸⁸ António Pires *o mourinho*. Cf. BPARAH. Judiciais: PRC, fl. 219.

⁸⁹ André Rodrigues *mulato*, que teve os ditos negócios com Vasco Álvares, morador em Angra, vinhos que foram pagos no Topo, S. Jorge. Cf. BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 394, n.º 1, fl. 7.

⁹⁰ Belchior de Sousa, *homem baixo*, testemunha testamento de Gonçalo Álvares Pamplona, nos Altares, em 1547. Cf. BPARAH. Judiciais: RV, l.º 9, reg. 23, fl. 61; António Martins, *homem baço*, em 1555 testemunha abertura do testamento de Afonso Lopes, escrivão dos órfãos na Praia. Cf. BPARAH. Judiciais: AAAH, mç. 23, n.º 11, fl. 26vº.

⁹¹ *Criada* de Pedro Gonçalves, vigário *velho* de Agualva, era Isabel *a preta*, em 1547. Cf. TESVN, p. 490.

⁹² Marçal Álvares, *homem preto que foy d'eytor alluarez homem*, em 1551 determina e missas rezadas e uma cantada, ao enterramento, ofertadas com 2 alqueires de trigo, seis canadas de vinho e uma dúzia de peixe. O mesmo manda celebrar por mês e ano. Branca Gonçalves, mulher preta, escrava que foi de João Gonçalves *piloto*, em 1556 determina exéquias com o acompanhamento da bandeira da Misericórdia e duas missas rezadas e ofertadas. Cf., respectivamente, TESVN, pp. 479-481 e BPARAH. Judiciais: PRC, fl. 15vº. Vide, também, nota infra.

⁹³ Em 1551, 1552 e 1553, Gaspar Valadão, testamenteiro, quitava Manuel Fernandes, *homem baço*, do aluguer das casas em que vivia, e cujo rendimento se aplicava em missas por alma de Catarina Martins, *molher preta*. Cf. BPARAH: Judiciais: AAAH, mç. 82, n.º 9, fls. 1-3; Marçal Álvares manda celebrar (1551) anual e perpetuamente três missas rezadas; Branca Gonçalves determina 3 missas rezadas e ofertadas, perpétuas, por dia de Finados. Cf., respectivamente, TESVN, pp. 479-481 e BPARAH. Judiciais: PRC, fls. 15vº e ss.

⁹⁴ Explicitamente no testamento de Branca Gonçalves, mas muito naturalmente a determinação repetir-se-ia nos casos de Catarina Martins e Marçal Álvares. Vide nota supra. Cf. BPARAH. Judiciais: PRC, fl. 21vº.

⁹⁵ TT. Chancelaria de D. Manuel, liv. 46, doc. 175, fl. 63vº.

⁹⁶ Se o rei lhe perdoou a culpa que teve na morte do escravo, a verdade é que o dono não deixou de insistir e justificar a morte do mesmo pela água *sobeja* que o mesmo bebera por mão de outros escravos, pouco adequada ao estado de fraqueza que se encontrava quando trazido de novo a *casa*. Torre do Tombo [TT]. Chancelaria de D. Manuel, l.º 45, doc. 440, fl. 115vº.

Nestes extremos, pois, entre uma dura condição de sujeição e a possibilidade de afirmação na condição de alforriados, uma plêiade de condições, estatutos e matizes poderia ocorrer.

Desvendar os processos de definição e composição do grupo humano inicial das ilhas, nos quais interferiram elementos étnicos e culturais compósitos⁹⁷, uns claramente mais predominantes do que outros, tornou-se um dos nossos objectos de estudo. Esclarecer os termos da presença destes grupos humanos minoritários, relevar a sua participação na condição de povoadores e imigrantes forçados, apreender as suas condições de vida, os modos como se viam e era vistos continuam a constituir temáticas de estudo aliciantes.

A atestá-lo, e como motivo de estudo a concretizar no futuro, fica aqui a estátua em basalto do *preto* do tanque conventual de São Francisco, em Angra – imagem que é mote mote do projecto sobre escravos e libertos nos Açores⁹⁸ – e provavelmente do século XVII / inícios do XVIII, em que feições e cabelo representativos da África subsaariana se conjugam com o cocar de tribos ameríndias⁹⁹. Na relação com o *outro* podemos constatar, e apesar de tudo, como confusas e exóticas imagens do outro não se deixou de criar nos Açores face à diferença.



Figura 1: Fonte ou Tanque do Preto, Angra do Heroísmo (ilha Terceira).

⁹⁷ Cf. Artur Teodoro de Matos – *Povoamento e Colonização dos Açores*. In Luís de Albuquerque (dir.) – *Portugal no Mundo*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989, vol. I, p. 188.

⁹⁸ Projecto financiado pela Direcção Regional de Ciência, Tecnologia e Comunicações (Açores), entre 2006 e 2009, e que continua a permitir a construção de novas conclusões. Vide <http://escravoselibertos.wordpress.com/>.

⁹⁹ Isto, apesar e no quadro dos estereótipos nas representações dos africanos. Cf. Isabel Castro Henriques – *Os pilares da diferença: relações Portugal - África, séculos XV-XX*, com uma recolha de imagens comentadas, muito sugestivas, às pp. 469-484.

REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA NA IMPRENSA AÇORIANA (MICAELENSE) DE FINAIS DO SÉCULO XIX (1880-1900)

SUSANA SERPA SILVA*

Introdução

Não obstante a relevância do “Terceiro Império Português”, num cenário de crescentes disputas internacionais em torno do continente africano¹, poderia pensar-se que, em finais de oitocentos, as referências a África nas páginas da imprensa micaelense fossem pouco significativas, uma vez que os açorianos viviam de “costas voltadas” para o Ultramar português, como se comprova, aliás, pelas opções tomadas quanto aos destinos dos intensos fluxos emigratórios de então². Todavia, ainda que o avultado número de periódicos existentes tenha condicionado e obrigado a limitar a nossa pesquisa, podemos afirmar que as questões africanas não estavam arredadas dos interesses dos jornalistas e, por inerência, do público leitor insular, apesar de muito restrito.

Acontece, obviamente, que os assuntos locais e os de política nacional sobressaíam entre a multiplicidade de temáticas a que os jornais não eram alheios

* CHAM (Centro de História de Além-Mar), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores.

¹ Veja-se, por exemplo, Valentim Alexandre, “O Império Africano (séculos XIX-XX). As linhas gerais”, in Valentim Alexandre, coord., *O Império Africano: séculos XIX e XX*, Lisboa, Colibri, 2000, pp. 11-28 ou Gervase Clarence-Smith, *O Terceiro Império Português (1825-1975)*, Lisboa, Teorema, 1990 (ed. original: 1985).

² A emigração açoriana, ao longo do século XIX, fez-se preferencialmente, em termos gerais e por ordem cronológica, com destino ao Brasil, Havai e EUA. Cf. Sacuntala de Miranda, *A Emigração Portuguesa e o Atlântico, 1870-1930*, Lisboa, Edições Salamandra, 1999.

no seu afã de informar e cultivar. Mas, se eram frequentes notícias relativas ao estrangeiro – com destaque para a Europa –, também surgiam aquelas que se debruçavam sobre as províncias ultramarinas ou a política colonial.

Notícias avulsas, na esteira dos factos conjunturais decorrentes da política internacional, curiosidades ou notas sobre conflitos desencadeados entre europeus e africanos³, pequenas rubricas específicas⁴, algumas crónicas ou estudos pontilham a imprensa insular, podendo salientar-se até um folhetim intitulado “A exploração portuguesa em África”, dado ao prelo entre 1880 e 1881, por Francisco Maria Supico, n’*A Persuasão*. Vindo a propósito, numa época de emergente corrida imperialista a terras africanas, no início da segunda parte do mesmo podia ler-se:

“A África virá a ser pois no futuro, um empório de civilização e de riqueza. Todas as nações da Europa lançam os olhos sobre aquele continente, três vezes maior do que o nosso, e vinte vezes mais rico, que uma imperdoável incúria tem abandonado até hoje aos selvagens”⁵.

Destaca-se, assim, o sentimento de que era necessário investir nas colónias ultramarinas, com vista a cimentar a posição portuguesa e a fomentar o devido desenvolvimento propiciador de lucros para a nação. Acreditava-se que os negros, aptos para o trabalho da agricultura e da indústria, careciam apenas de instrução e de controlo para produzirem em larga escala. Por isso, na generalidade, a imprensa não se coíbia de tomar uma posição de vivo patriotismo sempre que a integridade e a soberania nacionais eram postas em causa, cientes, como estavam, os redactores da importância que as colónias assumiam para Portugal. Nestas casos, a notícia avultava na primeira página, fazendo manchete, com um sentido crítico mais acutilante, se nos reportarmos, obviamente, à imprensa republicana.

Era, acima de tudo, no palco da diplomacia e das relações internacionais que as possessões portuguesas em África alcançavam considerável protagonismo e significado, especialmente nos finais de oitocentos, por força da conjuntura político-económica europeia, onde a emergência do neo-colonialismo se fez sentir de forma avassaladora por parte das potências europeias, com manifesto prejuízo

³ Em 1880, aparece a descrição dos violentos confrontos entre os indígenas de Batanga, na África Ocidental, e um navio inglês, na sequência do rapto e cativo de um súbdito de Sua Majestade. *O Açoriano Oriental*, n.º 2.355, 29 de Maio de 1880. No ano seguinte, pequenos relatos da guerra dos Boers contra os ingleses aparecem também na imprensa local, sob o título “Questões na África” e igualmente a “Questão de Tunis” é reportada por estar correlacionada com interesses franceses e italianos em Argel. *O Açoriano Oriental*, n.º 2.395, 5 de Março de 1881 e n.º 2.404, 7 de Maio de 1881.

⁴ Nos anos 80 o periódico *A Persuasão* incluía, nas páginas centrais, uma rubrica intitulada “Coisas Africanas” onde eram publicadas cartas e notícias de Luanda.

⁵ Folhetim, *A Persuasão*, n.º 998, 2 de Março de 1881.

para Portugal. Os apelos à criação de “novos Brasis” em África e o sonho de ampliar o domínio português nas regiões centrais deste continente foi rapidamente aniquilado pelas fragilidades militares nacionais em relação às soberanias europeias e pelas dificuldades de penetração no interior, operando a partir dos arquipélagos de Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe, contra poderosos adversários africanos⁶. Por consequência, delimitamos o nosso breve estudo precisamente às décadas de 80 e 90, de oitocentos, nas quais sobrelevaram razões de fundo para que, mesmo na imprensa insular, fossem abordados assuntos africanos. Ademais, interessou-nos também verificar quais as principais temáticas em torno de África abordadas pelos periódicos de então. Assim, além das questões de foro político e diplomático, deparamos com outras de cariz social, humanitário e até cultural.

África na imprensa micaelense de finais de oitocentos

1. Uma das problemáticas em relevo, nos inícios dos anos 80, prendia-se com o crescente fenómeno emigratório insular que teimava em privilegiar as Américas, em detrimento dos destinos africanos. Neste desiderato, alguns periódicos passaram a defender a urgente criação de condições, na África portuguesa, com vista a canalizar para lá os movimentos migratórios instigados pelo agravamento da crise e por alguns anúncios publicitários. Por seu turno, a Junta Geral do Distrito de Ponta Delgada defendia a mesma tese, considerando um desperdício não utilizar em benefício nacional toda a força braçal que demandava outras paragens, concorrendo para o desenvolvimento de países estrangeiros. Por isso, afigurava-se fundamental facilitar os meios de transporte, com escala nas ilhas e com destino às regiões mais salubres dos nossos domínios africanos⁷.

Já a lei de 28 de Março de 1877 autorizara os governos a despenderem as somas necessárias para transportar para as possessões de África todos os emigrantes que para lá quisessem ir, e isto, no seguimento do decreto de 30 de Dezembro de 1852 que mandou criar nestas províncias, a partir dos tributos aduaneiros, um “fundo especial de colonização” que, todavia, não chegara a ser devidamente implementado. Face a esta situação, o progressista *O Correio Micaelense* trouxe a público um conjunto de artigos de fundo intitulados “A Emigração para África”, pelos quais não só salientava a importância da colonização africana, destacando o caso particular de Angola, como se servia do tema para fazer oposição política⁸. Assim apelava:

⁶ Cf. Gervase Clarence-Smith, *O Terceiro Império...*, ob. cit., pp. 10-11.

⁷ Cf. Susana Serpa Silva, *Violência, desvio e exclusão na sociedade micaelense oitocentista, 1842-1910*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2006, (tese de doutoramento policop.), vol. I, p. 170.

⁸ “A Emigração para África”, *O Correio Micaelense*, n.º 117, 22 de Outubro de 1880; “A Emigração para África - V”, *O Correio Micaelense*, n.º 124, 10 de Dezembro de 1880.

“Unam-se nesta santa cruzada, a um tempo humanitária e económica, todos os que, não podendo evitar essa lei social da emigração, devem envidar esforços para a encaminhar racionalmente segundo os preceitos da ciência e as imposições da filantropia”⁹.

Por outro lado, lançou-se também o mesmo periódico numa campanha de descrédibilização da emigração para a América do Sul, onde o Brasil era destino preferencial dos açorianos. Desemprego, falecimentos e privações de toda a espécie passaram a ser divulgados como elementos dissuasores destas correntes emigratórias. O destino África e o seu engrandecimento era, para os respectivos redactores, não só um objectivo de Portugal, mas de toda a Europa culta, constituindo a alternativa ideal para a emigração açoriana. As descobertas dos exploradores não deviam representar apenas victórias científicas, mas o ensejo e a motivação dos emigrantes¹⁰, de modo a tirar o devido partido das potencialidades até então negligenciadas. Em Novembro de 1880, o Visconde de S. Januário, no sentido de facilitar a emigração para África, decretou nova portaria favorável a este ramo do serviço colonial a que a imprensa micalense deu pronto eco¹¹. Enquanto advogado desta causa, *O Correio Micalense* considerava prestar um alto serviço à pátria e também à defesa dos futuros interesses dos açorianos¹². Contudo, nos inícios do século XX, continuavam a reconhecer as autoridades civis que, de balde alguns esforços neste sentido, os emigrantes micalenses persistiam na recusa das possessões africanas, como destino de emigração, preferindo o *El Dorado* norte-americano¹³.

Em contrapartida, a insistência de alguns jornais locais na colonização de África e no envio de emigrantes para aqueles territórios, contrasta, vivamente, com a reacção manifestada, em 1889, na primeira página de *A Persuasão*, face à notícia avançada pela imprensa da Horta, de que seriam contratados 100 trabalhadores negros, oriundos de Cabo Verde, para trabalharem nas obras da doca faialense. Criticando o facto de as obras públicas (alimentadas pelos rivais progressistas) já não fomentarem emprego, não obstante, por esse modo, à volumosa emigração que se fazia sentir, o editorial escrito por um maçon culto e vanguardista, acrescenta em tom, que hoje, no mínimo, diríamos xenófobo:

“E para remate desta miséria a que nos reduziu este bom governo progressista que aí temos tido, vem agora a importação de negros africanos para jornaleiros na doca do Faial! Amanhã os empreiteiros de S. Miguel fazem o mesmo, ou mandam vir japoneses ou chineses para se servirem com eles! E quando o

⁹ “A Emigração para África”, *O Correio Micalense*, n.º 117, 22 de Outubro de 1880.

¹⁰ “A Emigração para África-II”, *O Correio Micalense*, n.º 119, 5 de Novembro de 1880.

¹¹ “A Emigração para África - V”, *O Correio Micalense*, n.º 124, 10 de Dezembro de 1880.

¹² “A Emigração para África - III”, *O Correio Micalense*, n.º 120, 12 de Novembro de 1880.

¹³ Cf. Susana Serpa Silva, *Violência, desvio e exclusão...*, ob. cit., vol. I, p. 171.

Brasil não quer negros, quando às raças asiáticas todos os estados da Europa e da América estão proibindo a entrada, pelo que elas têm de nocivo etnográfica e economicamente, é que o arquipélago açoriano vai ser exposto a mais esta calamidade”¹⁴.

Parecia irónico, àquele redactor, que a sangria de gentes açorianas para longínquas paragens estrangeiras se traduzisse na vinda de africanos para os Açores, provocando um verdadeiro choque étnico. Os mitos raciais e as consequentes formas de discriminação avolumavam-se nesta época, pois “as doutrinas antroporraciais do séc. XVIII e XIX não se limitam a propor a supremacia dos arianos ou dos teutões mas, a de estabelecer preconceitos raciais contra a maioria das diferenças étnico-antropológicas”¹⁵. Ademais, os preconceitos contra os negros sobressaíam, com toda a primazia, suportados por uma base económica, jurídica, mental e religiosa.

África assumia assim o perfil de continente colonizável, passível de exploração, mas nunca de território colonizador ou povoador. Pelo mesmo diapasão afinava o satírico jornal democrata republicano que, em notícia de menor destaque, intitulada depreciativamente “Pretalhada para os Açores”, também criticava a mesma medida, ainda que por motivos de natureza política. Se já se sentia o desemprego entre as “classes operárias” – que tanto motivava a emigração – a vinda de mão-de-obra cabo-verdiana só iria agravar as circunstâncias, parecendo que os progressistas se mostravam “apostados em reduzir este formoso arquipélago ao mais deplorável estado”¹⁶.

2. Assunto que mereceu grande destaque por parte da imprensa micaelense foi, sem dúvida, a travessia de África pelos exploradores Roberto Ivens e Hermenegildo Capelo. Ivens, filho da terra, concitou, em 1885, a mais calorosa homenagem, por iniciativa dos sócios correspondentes da Sociedade de Geografia de Lisboa, residentes em Ponta Delgada¹⁷. Em convite aberto a todos os concidadãos, os referidos sócios – dos quais se destacavam Ernesto do Canto, Carlos Gomes Machado e Francisco Maria Supico – exortavam a uma “solene manifestação dos sentimentos de admiração e entusiasmo a favor do ilustre e corajoso explorador de África”¹⁸. Para o efeito, realizou-se uma concorrida reunião

¹⁴ “Importação de gente negra”, *A Persuasão*, n.º 1.419, 27 de Março de 1889.

¹⁵ António de Sousa Lara, *Colonização Moderna e Descolonização (sumários para o estudo da sua história)*, Lisboa, Instituto Superior de ciências Sociais e Políticas, 2000, p. 27.

¹⁶ *A Ventosa Sarjada*, n.º 440, 4 de Maio de 1889.

¹⁷ De um modo geral, a exploração do continente africano, nomeadamente as viagens de Serpa Pinto, mereceram algum destaque da imprensa local. Por exemplo: “A exploração africana”, artigo de 1ª página do *Diário dos Açores*, n.º 1.950, 2 de Junho de 1881.

¹⁸ Os sócios signatários eram: Ernesto do Canto, Caetano d’Andrade Albuquerque, Francisco Maria Supico, Conde da Silvã, Augusto César Supico, Carlos Maria Gomes Machado, Barão da Fonte

nos Paços do Concelho para delinear o programa festivo, abrindo-se, em vários jornais, uma subscrição para recolha de fundos¹⁹. Do referido programa fazia parte a organização de um grandioso cortejo cívico (com bandas filarmónicas, carros triunfais, autoridades e grupos sócio-profissionais), a celebração de uma sessão solene na Câmara Municipal, bem como um sarau teatral e a colocação de um monumento comemorativo da auspiciosa travessia, encimado pelo busto do explorador, a erguer na avenida lateral direita da projectada Alameda da Expedição Liberal²⁰.

Apesar do mau tempo, os festejos ocorreram com muito público, numa autêntica manifestação da simbiose entre o regozijo local pelos feitos de um heróico conterrâneo e o orgulho nacional pelos altos serviços prestados a Portugal em terras africanas. Quase uma década depois destas celebrações, a imprensa micaelense continuava a exaltar – por via da correspondência com outros periódicos nacionais – a coragem, já não dos exploradores, mas dos oficiais portugueses que “deixaram voluntariamente o seu país para irem expor a sua vida e derramar o seu sangue nas lutas contra as tribos não avassaladas, que nos imped[iam] a passagem através da África”²¹.

3. Desde 1885 que o régulo Gungunhana, por exemplo, se tornara alvo da atenção dos jornalistas micaelenses. Entre eles, Francisco Maria Supico. A par da alusão aos “heróis do dia”, isto é, Capelo e Ivens, uma minuciosa descrição da visita amigável, a Lisboa, dos emissários do guerreiro africano pode encontrar-se nas páginas centrais de *A Persuasão*²². À descrição dos ocidentalizados emissários “trajando jaquetão e calça de flanela azul, camisa de chita e lenço no pescoço, e calçados com uns botins que (...) mal pod[iam] aturar”, com a cara e a cabeça rapadas, com uma pequena porção de carapinha encimada por uma rodela de resina, distintivo de *ser grande*, acrescia todo o espírito de curiosidade mediante tão exóticas diferenças. Salientava-se que ambos seriam recebidos pelo rei em trajes guerreiros que constavam de “um saiote de peles, enfeites de crina para os braços e pernas, turbantes de penas, azagaia e escudo de couro de boi”. Felizmente – dizemos nós – passeavam os forasteiros de carruagem, pois sempre

Bela (Jacinto), Vicente Machado de Faria e Maia, João Bernardino de Sena e Henrique das Neves. “Roberto Ivens”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.634, 10 de Outubro de 1885. Sobre o explorador africano, veja-se: Miguel Soares da Silva, *Roberto Ivens: o homem e a vida*, Ponta Delgada, Edição do Autor, 1995.

¹⁹ “Roberto Ivens”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.635, 17 de Outubro de 1885.

²⁰ *O Açoriano Oriental*, n.º 2.637, 31 de Outubro de 1885. O busto de Roberto Ivens acabou por ser colocado na Avenida com o mesmo nome.

²¹ “A província de Angola nas suas relações com a metrópole”, *O Açoriano Oriental*, n.º 3.107, 10 de Novembro de 1894.

²² *A Persuasão*, n.º 1.238, 7 de Outubro de 1885.

que saíam à rua ou entravam numa loja, aglomerava-se muito povo que os olhava incrédulo e atônito²³.

Cerca de um ano depois, em 1886, a guerra em Moçambique era já noticiada na imprensa micaelense. Em termos pouco lisonjeiros falava-se então dos ataques do régulo Gungunhana, “à frente de 30.000 pretos”, mas que o governador da província, Augusto Castilho conseguira desbaratar, apesar da desvantagem dos seus 16.000 “vatuas”. No entanto, a instabilidade persistia obrigando ao envio de praças e armamento²⁴, que decorreu ao longo da primeira metade da década de 90. Amiúde, surgiam notícias sobre o embarque de tropas para Moçambique – levando a considerar-se África como “uma escola proveitosa para a nossa oficialidade e para os nossos soldados”, por vezes excedentários em relação à exiguidade metropolitana²⁵.

Quando as vitórias dos militares lusitanos se tornaram significativas nas lutas contra o afamado régulo²⁶, ganharam lugar de destaque nas páginas dos jornais, sobressaindo “relatos minuciosos dos actos heróicos praticados pelas nossas forças no último encontro com a pretalhada rebelde”²⁷. A guerra contra Mondugaz, filho de Muzilla, mais conhecido por Gungunhana, e que as tropas portuguesas levaram de vencida em 1895, não só vinha comprovar o destemor dos oficiais e soldados lusos que – contra os desígnios mais pessimistas – desalojaram o temido chefe da sua posição fortificada, como restituiu ao Portugal humilhado, desde 1890, o júbilo da vitória e da afirmação nacional em terras de África. *O Açoriano Oriental* transcreveu, a propósito, o telegrama do rei D. Carlos ao Presidente do Conselho:

“Meu caro Hintze – Há pouco recebi o telegrama, a que se refere e que me encheu de júbilo por todos os motivos. Felicito-me como português, e como chefe do exército, e felicito o país e o governo por este brilhantíssimo resultado, obtido pelos nossos heróicos e leais soldados. Agradeço-lhe do coração as suas felicitações. – Seu amigo verdadeiro – El Rei”²⁸.

²³ “Emissários em Lisboa dum régulo africano”, *A Persuasão*, n.º 1.238, 7 de Outubro de 1885.

²⁴ “Guerra em Moçambique”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.691, 13 de Novembro de 1886.

²⁵ “A questão de Lourenço Marques”, *A Persuasão*, n.º 1.711, 31 de Outubro de 1894.

²⁶ “No último quartel do século XIX, nas terras do sul de Moçambique, entre os rios Incomati e Zambeze, Gungunhana impunha-se como o maior potentado africano. Era o senhor do reino de Gaza, tinha mais de uma centena de vassalos e possuía uma enorme riqueza, constituída por ouro, marfim e rebanhos de gado. O seu prestígio político e social vinha-lhe ainda do facto de possuir entre 200 a 300 esposas: 40 viviam junto da corte e as restantes habitavam nas aldeias circunvizinhas”. Maria da Conceição Vilhena, “As Mulheres do Gungunhana”, in *Arquipélago-História*, 2ª série, Universidade dos Açores, 1999, vol. III, p. 407.

²⁷ “As nossas forças em Lourenço Marques”, *O Açoriano Oriental*, n.º 3.132, 11 de Maio de 1895.

²⁸ “A Guerra contra o Gungunhana”, *O Açoriano Oriental*, n.º 3.161, 30 de Novembro de 1895.

Da fuga de Gungunhana, da perda do seu prestígio à sua captura e prisão, depois da submissão e cativeiro de outros chefes tribais, tudo foi retratado nos jornais, com enorme regozijo²⁹. Por Carta de Lisboa, de 9 de Janeiro de 1896, *A Persuasão* dava a conhecer aos seus leitores as recentes notícias de África:

“Um facto da mais extraordinária importância acaba de ser telegrafado para Lisboa – a prisão do célebre potentado africano, o Gungunhana que durante tantos anos foi o pesadelo dos nossos governos e que tudo fazia reear que ainda muito nos daria que fazer se não lhe deitassem a mão”³⁰.

Além do régulo e de seu filho Godide, das suas sete mulheres e do tio Monbungo, foram capturados o chefe Zixaxa (tio de Gungunhana) e as suas três esposas³¹. Estes prisioneiros seguiram viagem para Lisboa, enquanto outros, de menor condição, rumaram a Cabo Verde, após o fuzilamento de guerreiros e curandeiros rebeldes. Por coincidência, ou talvez não, na chegada à metrópole, estava em cena no Teatro S. Carlos a peça “Africana” – evocação da epopéia ultramarina portuguesa³². Por fim, seguiram os prisioneiros de guerra para o degredo em Angra do Heroísmo, nos Açores, onde, em 1907, Gungunhana faleceu. Por essa ocasião, a *Revista de Manica e Sofala* assim o retratou: faleceu “este célebre potentado vatua, que durante mais de um quarto de século foi o terror dos povos estabelecidos a sul do Zambeze, e nomeadamente no território concedido à Companhia de Moçambique”³³. Aos actos de crueldade somaram-se as tentativas de paz e acima de tudo a sua completa submissão aquando da partida para a ilha Terceira. Aí viveu:

“quase sempre apreensivo e triste, monologando às vezes, passeando absorto não raro, via-se, notava-se, sentia-se, que na alma daquele negro, outrora tão poderoso e opulento, se erguia uma tempestade que ele mal abafava e a muito custo reprimia! Mas quem conhece o carácter dos negros e o seu amor à terra onde nasceram, pode bem calcular como seria cruciante e verdadeiramente horrorosa a hora trágica da eterna separação (...)”³⁴.

4. Não obstante ter sido abolida a escravatura em todas as colónias portuguesas com a promulgação do decreto de 23 de Fevereiro de 1869, na sequência de muitas outras leis nesse sentido, a questão da escravidão, ainda que de forma pontual, continuou a figurar nas páginas de alguma imprensa micaelense, dado

²⁹ “Guerra d’África”, *A Persuasão*, n.º 1.769, 11 de Dezembro de 1895.

³⁰ “Carta de Lisboa”, *A Persuasão*, n.º 1.775, 22 de Janeiro de 1896.

³¹ Veja-se Maria da Conceição Vilhena, “As Mulheres...”, ob. cit”, p. 408.

³² “Carta de Lisboa”, *A Persuasão*, n.º 1.775, 22 de Janeiro de 1896.

³³ *Revista Manica e Sofala*, 3ª série, n.º 36, Fevereiro de 1907, p. 136.

³⁴ Idem, pp. 137-138.

que, na realidade, eram inúmeras as dificuldades para erradicar o tráfico ilícito e as práticas ancestrais que, por questões de mentalidade, eram inquebrantáveis por força das leis.

Já o Tratado do Zaire, em 1884, havia recolocado esta questão ao determinar que a Inglaterra e Portugal se comprometiam a empregar todos os meios para extinguir a escravidão na costa oriental africana, eximindo-se a Grã-Bretanha de exercer qualquer fiscalização no território do Congo, continuando com a vigilância apenas nas costas de Moçambique³⁵.

Todavia, com a persistência deste flagelo continuaram a levantar-se vozes de que os periódicos locais fizeram eco. A extinção da escravidão, enquanto princípio moralizador e civilizacional, foi tema de um dos artigos centrais de *O Recreio das Salas*, dirigido por Alice Moderno³⁶. Neste periódico que tinha por ambição a instrução, a moralização e o entretenimento, a “Cruzada Anti-Esclavagista”, redigida por Manuel Vicente, foi uma nota de alerta para a urgente necessidade de combater eficazmente a escravidão “que a despeito da teoria filosófica dos direitos absolutos do homem e do princípio da fraternidade humana, se levanta forte e poderosa” no vasto continente africano para “devastação das raças autóctones”³⁷. Ora, no século XIX, era por excelência do progresso e da evolução, tornara-se intolerável esta prática, contra a qual Portugal já se movimentara³⁸.

Também *O Açoriano Oriental* deu destaque à “Cruzada contra a escravidão”, em coluna da responsabilidade do mesmo articulista. Afinal, concorrer para esta obra humanitária significava praticar um bem duplo: a libertação dos escravos e a ampliação das nossas colónias. Desta feita, a luta contra a exploração de mão-de-obra africana passava agora pelo combate ao régulos locais cujo trono tinha por pedestal “montões de escravos ulcerosos”, cujo sangue era servido “em taças fumegantes nos festins senhoriais”³⁹. Apesar dos insulares estarem distantes dos horrores da escravidão, era de recente memória a representação do drama *Mãe dos Escravos*, testemunho do sofrimento africano e que tantas lágrimas fizera derramar às damas micaelenses⁴⁰.

Em sentida prosa de feição poética, o escravo foi tema de outro artigo de fundo de *O Açoriano Oriental*, pela mão de Alves Mendes. Percorrendo o longo

³⁵ “O Tratado do Zaire”, *A Persuasão*, n.º 1.156, 12 de Março de 1884.

³⁶ *O Recreio das Salas*, n.º 1, Novembro de 1888.

³⁷ Testemunhando os discursos proferidos no Congresso dos Católicos Alemães de Friburgo, Manuel Vicente incluía-se entre os defensores da liberdade, da razão e da justiça, que tinham por dever combater as formas de opressão, sendo uma das maiores a exercida entre “senhor e escravo”, ou seja, entre algoz e vítima. Manuel Vicente, “Cruzada Anti-Esclavagista”, in *O Recreio das Salas*, n.º 4, Fevereiro de 1889.

³⁸ Manuel Vicente, “Cruzada Anti-Esclavagista”, *O Recreio das Salas*, n.º 4, Fevereiro de 1889.

³⁹ Manoel Vicente, “Cruzada contra a escravidão”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.810, 23 de Fevereiro de 1889.

⁴⁰ Idem.

percurso da história, marcado pela distinção entre os que nasciam para mandar e os que nasciam para a servidão, considerava o autor que uma vez chegado o século das luzes da razão e da justiça, da afirmação da liberdade e da cidadania, em breve seria derrubada, por completo, qualquer forma de escravatura⁴¹. Entre, pois, o discurso idealista e a realidade dos factos, transcrita dos correspondentes nacionais ou estrangeiros, a imprensa micalense entrou, modestamente, nos meandros do combate anti-esclavagista.

Na década de 90, esporádica e irregularmente, dava conta das preocupações emergentes nos círculos mais influentes da Europa, com base nos depoimentos de exploradores (como Stanley), contra dois fenómenos que pareciam incontrolláveis em terras africanas: a caça aos escravos e a caça ao marfim. Segundo relatos da época esta segunda cobiça “custa[va] dez vezes mais sangue e lágrimas. Para apanharem esta mercadoria, tão apreciada na Europa, não há crime diante do qual recuem: descem em caravanas sucessivas (...) saqueando tudo, incendiando tudo, matando por todos os lados, para se apoderarem dos dentes de elefantes recolhidos pelos indígenas nas suas caçadas àquele animal”. Ao contrário da caça aos escravos, em que a preocupação era a de poupar vidas, com vista à exportação de mão-de-obra sobretudo para os reinos otomanos, onde os negros se tornavam carregadores; a caça ao marfim desprezava essas vidas, motivando, se preciso fosse, situações de completo despovoamento⁴².

Por outro lado, reconhecia-se frontalmente que a escravidão ainda era uma realidade nas então designadas “província de Angola” e na “grande colónia africana de Moçambique”. Aberta ou clandestina, no seio de tribos avassaladas e não avassaladas, as práticas de escravatura foram observadas pelo Juiz Távora enquanto corregedor nos julgados das comarcas da África Ocidental. Segundo crónica que publicou em *O Açoriano Oriental*, fez a comparação entre a escravatura africana e novas formas de escravidão protagonizadas pelos insulares. “Tem-se feito a escravidão e, faz-se ainda, como entre nós [ilhéus] se faz a emigração clandestina, ao contrário da emigração legal que constitui um direito inauferível”. Defensor de uma forte repressão da emigração clandestina que tendia a agravar-se; acreditava, por outro lado, que a escravidão iria acabar, de certo, quando entrasse o século XX e se pusesse em prática o que ele próprio propusera, em 1875, em carta dirigida ao Marquês de Sá da Bandeira. De acordo com este magistrado, o africano deixaria de ser escravo quando se educasse a sua raça, quando se implantassem instituições de crédito para garantir a prosperidade do Novo Mundo; e se multiplicassem as vias de comunicação, as escolas, liceus e universidades, bem como a propaganda da religião católica. Contudo, em vésperas do novo século, longe estava a realidade de contemplar tais investimentos em terras de África. Alguns passos haviam sido dados com a construção do inacabado

⁴¹ “O Escravo”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.841, 5 de Outubro de 1889.

⁴² “Stanley e a caça ao marfim”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.873, 17 de Maio de 1890.

caminho de ferro entre Luanda e Ambaca ou com a criação do Banco Nacional Ultramarino, mas muito havia ainda por fazer. Por isso “a escravidão finalmente há-de terminar quando à ignorância não só dos poderes dirigentes, mas à da raça preta se impuser uma força invencível: a da civilização”⁴³.

5. Por fim, mas não por último, sobrelevavam, na imprensa local, as questões políticas e diplomáticas.

Enquanto o Tratado de Lourenço Marques⁴⁴ merecia ainda os irónicos e acutilantes reparos do jornalismo insular, nos inícios da década de 80, devido às vantajosas concessões feitas aos aliados ingleses, em detrimento do nosso poder colonial⁴⁵, a questão do Zaire⁴⁶ revestiu-se de particular interesse e preocupação, servindo mesmo o continente africano de pretexto e arma de arremesso nas disputas de política interna. Não havia jornal da corte ou da província que não tangesse “o hino nacional a propósito da questão do Zaire”. Muitos mergulhavam na aridez da intriga e na narração da vã discussão diplomática, dado que as negociações em torno da afirmação dos direitos inalienáveis de Portugal, sobre as margens do Zaire e dos territórios de Cabinda e Molembo, já se arrastavam há muito tempo⁴⁷. O jornal *A Persuasão* chegou a publicar um resumo do Tratado do Zaire, celebrado entre Portugal e a Inglaterra, onde se definiam os limites da soberania portuguesa no Congo, ficando, porém, o mesmo território livre “a todas as nações para fins comerciais e de colonização. A região situada entre o Zambeze e o Congo estará franca e aberta ao comércio e à navegação de todas as nações”⁴⁸.

Segundo editorial de *O Açoriano Oriental*, não se podia deixar de imputar sérias responsabilidades à inércia dos nossos governantes e fraqueza dos deputados, urgindo que respeitassem Portugal como nação colonial de primeira ordem. Para isso tínhamos que “empenhar todas as nossas forças no arroteamento, na exploração e na colonização dos vastíssimos territórios inexplorados da África oriental e ocidental”⁴⁹. A obra era gigantesca e não faltavam sugestões de

⁴³ “A província de Angola nas suas relações com a metrópole”, *O Açoriano Oriental*, n.º 3.118, 2 de Fevereiro de 1895.

⁴⁴ Assinado a 30 de Maio de 1878.

⁴⁵ “O Tratado de Lourenço Marques”, *O Correio Micaelense*, n.º 104, 23 de Julho de 1880. Segundo o Tratado de Lourenço Marques ficavam abertos livremente ao comércio e navegação ingleses todos os portos, ancoradouros, estaleiros e rios das colónias portuguesas em África, ganhando, os ingleses, entre outras vantagens, o direito de livre circulação pelos domínios portugueses. *A Persuasão*, n.º 955, 5 de Maio de 1880 e n.º 957, 19 de Maio de 1880. Na realidade, Portugal não dispunha de meios para desbravar e colonizar tamanhos territórios sem o auxílio ou a aliança inglesa.

⁴⁶ Sobre a Questão do Zaire veja-se os capítulos IV e V de A. Farinha de Carvalho, org., *Luciano Cordeiro. Questões Coloniais*, “Documenta histórica”, Lisboa, Vega, 1993.

⁴⁷ *A Persuasão*, n.º 1.096, 17 de Janeiro de 1883.

⁴⁸ “O Tratado do Zaire”, *A Persuasão*, n.º 1.156, 12 de Março de 1884.

⁴⁹ “A Questão do Dia”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.508, 12 de Maio de 1883.

investimento e iniciativas⁵⁰. Mas, acima de tudo teria de existir uma política hábil, firme e pragmática de forma a tornar incontestável o papel de Portugal enquanto nação com maiores aptidões para conservar, sob a sua alçada, regiões tropicais⁵¹.

O periódico *A Persuasão* fazendo eco das palavras de Pinheiro Chagas insistia:

“ocuparmo-nos seriamente da África é uma necessidade urgente e indispensável; tornar o nosso domínio ali civilizador e benéfico é responder vitoriosamente a todas as calúnias, é arredar todas as complicações, é malograr todas as esperanças dos que pretendem valorizar em proveito próprio o solo que desbravamos”⁵². A complexa questão do Zaire levou mesmo à intervenção da Sociedade de Geografia de Lisboa, através da Comissão Nacional Africana, enquanto se encontrava pendente a negociação diplomática entre Portugal e a Inglaterra. O objectivo foi o de denunciar a “campanha violenta” e conspirativa “de diversos interesses ilegítimos e obscuros”, com o intuito, por um lado, de iludir a opinião dos povos e, por outro, de impedir o estabelecimento de um regime de ordem e de regular administração e comércio, por parte de Portugal, naquela região ⁵³.

Contra as manobras desleais e os interesses ilegítimos de outros países, Portugal reunia um avultado número de argumentos a seu favor para reclamar a soberania nos territórios do Zaire: o ter esmagado a escravidão e o tráfico nas suas possessões, contrariando, assim, a “opressão aventureira do africano”; o ter aberto África à exploração culta de todos; o ter promovido a civilização e a assimilação cristã no continente africano; o ter descoberto e ocupado, antes de qualquer outro povo, uma boa parte daqueles territórios aos quais levaram o comércio e a instrução⁵⁴. Se este era o auto-retrato português, para alguns políticos britânicos era um facto intolerável que os vastos territórios do Congo permanecessem sob a alçada de um pequeno e desprovido país, à beira da bancarrota⁵⁵.

⁵⁰ Sugeria-se, entre outras coisas: levantar cartas topográficas e hidrográficas; escrever a história dos nossos domínios coloniais, desde o período das descobertas; delimitar os territórios que nos restavam; participar em todas as exposições coloniais importantes; reorganizar o Ministério da Marinha, a marinha de guerra e a administração ultramarina; aumentar os vencimentos dos funcionários enviados para as colónias; criar uma escola politécnica do Ultramar; proteger companhias exploradoras a quem se fizessem concessões territoriais; desenvolver o comércio marítimo e, por fim, criar um plano de conduta, baseado numa política de rigor e pragmatismo.

⁵¹ “A Questão do Dia”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.508, 12 de Maio de 1883.

⁵² “Colónias Africanas”, *A Persuasão*, n.º 1.163, 30 de Abril de 1884.

⁵³ *A Questão do Zaire. Portugal e a Escravidão. Carta da Comissão Nacional Africana da Sociedade de Geografia de Lisboa a todos os Institutos e Sociedades em relação com esta*, Lisboa, Casa da Sociedade de Geografia, 1883, p. 5.

⁵⁴ Idem, p. 7.

⁵⁵ *O Açoriano Oriental*, n.º 2.507, 5 de Maio de 1883.

A tímida ocupação portuguesa da margem esquerda do Zaire, isto é, do reino do Congo, sem direitos garantidos que não os da presença histórica já contestada em Berlim, representaria, ainda assim, para os apoiantes do Partido Regenerador, uma grandiosa vitória⁵⁶, pois desde o século XVI que os portugueses exploraram ali minas de cobre e chumbo, fundaram um seminário e igrejas, difundindo a língua materna⁵⁷.

A 27 de Dezembro de 1884, para assinalar o 244^a aniversário da Restauração da Independência nacional, *O Açoriano Oriental* noticiou, na primeira página, como demonstração de vigor e patriotismo, a reunião de vários capitalistas da praça de Lisboa, – com destaque para Abraão Bensaúde e o visconde da Gandarinha – com o intuito de fundar uma grande companhia, com capital de meio milhão de libras, para o estabelecimento de feitorias portuguesas no Zaire e exploração de produtos africanos. A firma Bensaúde & Companhia era, por si só, um ponderoso exemplo de que o comércio, a indústria e a navegação eram meios imprescindíveis ao enriquecimento de um país, quer através das suas Casas de Lisboa, de Benguela e das ilhas de S. Miguel e do Faial, quer na sua empresa de vapores para a África, Madeira e Açores, quer ainda nas indústrias com as fábricas de destilação da ilha de S. Miguel e das Lages de Lisboa e a fábrica de tabacos da Regalia⁵⁸. Era, pois, com rigozijo que o periódico açoriano avançava esta boa nova tão importante para os interesses e os negócios nacionais.

Em 1885, *A Persuasão* avançava a concessão de 4.000 hectares de terrenos incultos em Angola à companhia Bensaúde para plantação de batata doce, nabos, mandioca e beterraba⁵⁹. Dez anos depois, as crónicas do juiz Távora⁶⁰, exaltavam ainda o arrojo da Casa Bensaúde – a primeira Casa comercial dos Açores – por fazer convergir capitais e iniciativa para a África Oriental, beneficiando da descentralização autónoma concedida às companhias⁶¹.

Porém, estas breves réstias de esperança rapidamente se esfumaram. Ao longo de 1890, o *ultimatum* e as relações entre Portugal e a Inglaterra constituíram o foco de todas as atenções. Nas palavras de Valentim Alexandre e “como é bem sabido, o *ultimatum* provocou em Portugal uma forte reacção, abrindo uma crise nacional que marcou o país, deixando um rasto duradouro na geração que a viveu e ficando registada na memória colectiva como uma humilhação e uma espoliação”⁶².

⁵⁶ “A ocupação do Zaire”, *A Persuasão*, n.º 1.207, 4 de Março de 1885.

⁵⁷ “África Portuguesa”, *A Persuasão*, n.º 1.210, 25 de Março de 1885.

⁵⁸ “O Comércio do Zaire”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.593, 27 de Dezembro de 1884.

⁵⁹ “Explorações agrícolas em África”, *A Persuasão*, n.º 1.234, 9 de Setembro de 1885.

⁶⁰ Juiz que também fora corregedor e desembargador na província de Angola.

⁶¹ “A província de Angola nas suas relações com a Metrópole”, *O Açoriano Oriental*, n.º 3.119, 9 de Fevereiro de 1895.

⁶² Valentim Alexandre, “O Império Africano...”, ob. cit., p. 19.

As ameaças da Inglaterra sobre Portugal já provinham de 1887 aquando dos conflitos entre as forças nacionais e o sultão de Zanzibar⁶³. Todavia, nada se comparou ao ofensivo despautério encabeçado por Lord Salisbury. Alguma imprensa reservou lugar de destaque para noticiar, com natural atraso, “esta arrogante insolência e ganância revoltante da Inglaterra para connosco (...)”⁶⁴. Mais inadmissível se afigurava a atitude britânica mediante a clara posição de inferioridade económica e bélica de Portugal, vítima de uma velha aliada que assaltava brutalmente os seus terrenos em África. Para alguns articulistas, esta situação devia-se à complacência dos portugueses que, conforme comprovava a história, em nada beneficiaram da “celebração de pactos com os avaros piratas do norte. Fomos sempre expoliados em tudo e por tudo” porque “sempre a Grã-Bretanha cuidou de empecer a nossa prosperidade e engrandecimento”. Apesar de o direito e a razão estarem ao lado de Portugal, vencia o argumento da força e da prepotência que fez transbordar – sem efeitos práticos – a indignação da alma nacional. Auguravam-se tempos perniciosos e avultava, cada vez mais, a ideia, de que “Portugal não pode viver sem as suas colónias. Se as roubam em África, estamos por assim dizer perdidos”⁶⁵.

A transcrição de algumas notícias estrangeiras veiculadas pela imprensa britânica e francesa também permite descortinar a radical clivagem entre as posições. Enquanto jornais como o *Standard* ou o *Daily Telegraph* declaravam a irreversibilidade e o pleno direito da posição inglesa, garantindo que D. Carlos não poderia ceder à imprudência dos seus ministros e, mais, que nenhum país seria capaz de sustentar Portugal contra a Inglaterra; *Le Figaro* e *La Republique Française* denunciavam, respectivamente, o pedido da Inglaterra ao Czar para arbitrar o conflito e a sua incredulidade pelo *Foreign Office* ter afrontado o “sentimento nacional de todo um povo, pequeno e fraco, é verdade, mas forte por memórias gloriosas e por direitos seculares incontestáveis, ou que ele julga como tais”⁶⁶.

A par de pequenas notícias, algumas delas de pouco fundamento, iam sobrelevando os artigos de contestação e repulsa contra os britânicos, sugerindo estratégias de retaliação (bloqueio a importações) e rematados por “Morra a Inglaterra!”⁶⁷. O decano do jornalismo português, em conformidade com o seu programa gizado nos alvares da era liberal, marcou vincadamente a sua posição, protestando durante vários números, contra “o procedimento brutal da nação britânica”⁶⁸. Mas, na prática, a maioria dos micalenses ficou-se silenciosa

⁶³ “Tungue”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.708, 12 de Março de 1887.

⁶⁴ “Nós e a Inglaterra”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.857, 25 de Janeiro de 1890.

⁶⁵ “Nós e a Inglaterra”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.857, 25 de Janeiro de 1890.

⁶⁶ “Portugal e a Inglaterra”, *Gazeta de Notícias*, n.º 108, 19 de Janeiro de 1890.

⁶⁷ Manuel Vicente, “A Inglaterra” in “Nós e a Inglaterra”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.861, 22 de Fevereiro de 1890.

⁶⁸ “O nosso lugar”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.863, 8 de Março de 1890. Veja-se os números relativos ao ano de 1890, incluindo as desfavoráveis apreciações dos subseqüentes tratados com a Inglaterra.

e indiferente perante a prepotência inglesa. Apenas os estudantes do Liceu se manifestaram, por duas vezes, nas ruas de Ponta Delgada. Pelo contrário, faialenses e terceirenses promoveram manifestações, protestos e subscrições (com vista à aquisição de material de guerra), expressando um sentimento patriótico que parecia faltar em S. Miguel⁶⁹.

Na óptica de Francisco Maria Supico, a sentimentalidade micaelense não olhava com indiferença os insultos da Inglaterra, quer à nação, quer ao direito internacional. Aliás, a própria história abonava a favor de S. Miguel no empenhamento em torno de grandes causas nacionais. Portanto, esta aparente frieza não era mais do que o resultado das circunstâncias e de uma prudente e pragmática cautela atendendo às relações especiais que a ilha mantinha, de há muito, com aquele portentoso país⁷⁰. De acordo com Maria Isabel João, para além das motivações socio-económicas que impediram a sociedade micaelense de aderir à vaga de anglo-fobismo de então, a fraca implantação dos republicanos nas ilhas também terá contribuído para este refreamento⁷¹.

Não obstante, alguma imprensa nunca se coíbiu. Ao lado dos ataques à Grã-Bretanha pela sua prepotência e má-fé⁷² e da contestação à subserviência portuguesa, impunha-se uma prioritária preocupação: a urgente necessidade de uma “expansão metódica e segura dos nossos domínios na África”, associada à conveniência da evangelização dos gentios, reconhecida na Conferência de Berlim que votou a livre acção das diversas religiões⁷³. Finalmente, a imprensa regeneradora acabaria, em defesa do governo, por entender que nada mais havia a fazer contra o poderoso “leopardo inglês”⁷⁴.

Em 1897, o conflito anglo-luso voltou a reacender-se em torno da construção da linha de caminho de ferro em Moçambique, assunto este habilmente aproveitado pela oposição republicana⁷⁵. No mesmo ano, o periódico *A Ilha*, anunciava em coluna de primeira página, a propagação dos boatos de venda de Lourenço Marques à Inglaterra, insistentemente apregoados na imprensa deste país. Cientes das dificuldades financeiras de Portugal e da valiosa posição deste porto moçambicano, os ingleses pareciam perscrutar a opinião pública nacional e, neste desiderato, alguma imprensa micaelense mostrava um conformismo fatalista testemunhado nos seguintes termos: “o que a este respeito, na realidade se passa, não o sabemos. A integridade do território, o destino da nação, estão nas mãos do desconhecido. De um dia para o outro, podemos perder tudo. É talvez isto o

⁶⁹ “Nos Açores”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.861, 22 de Fevereiro de 1890.

⁷⁰ “Em face da luta” *A Persuasão*, n.º 1.466, 19 de Fevereiro de 1890.

⁷¹ Maria Isabel João, “As reacções ao ultimatum nos Açores” in *Arquipélago-História*, 2ª série, Universidade dos Açores, 1995, vol. I – 2, p. 254.

⁷² *A Persuasão*, n.º 1.466, 19 de Fevereiro de 1890.

⁷³ “A nossa propaganda”, *O Açoriano Oriental*, n.º 2.868, 12 de Abril de 1890.

⁷⁴ “Conflito luso-britânico”, *A Persuasão*, n.º 1.471, 26 de Março de 1890.

⁷⁵ “Caminho de ferro de Lourenço Marques”, *A Persuasão*, n.º 1.853, 21 de Julho de 1897.

que esperamos para salvar o resto”⁷⁶. Propostas idênticas já provinham de 1890, aquando do *ultimatum*. Para alguma opinião pública nacional, mais valia perder Moçambique, que não podíamos desenvolver, nem colonizar, do que hipotecar as nossas boas relações de paz com a Inglaterra⁷⁷.

Posição contrária manifestou logo *O Repórter*, jornal de pendor republicano, que veio a terreiro contestar a presunção de venda de Lourenço Marques, ainda que as notícias não fossem dadas como certas. A Monarquia podia tentar, mas de certo não teria o arrojo de o levar a cabo⁷⁸. Contudo, quando, anos mais tarde, ecoam notícias de que o Conde de Burnay estaria em Paris a preparar terreno para a venda de Lourenço Marques⁷⁹ – assunto grave que o governo não desmentia – o editorial de *A Ilha* revela um intransigente patriotismo, tomando mesmo uma posição de anunciado protesto contra qualquer governo que, por inviabilização de aumento de impostos ou de obtenção de empréstimos, procurasse alienar “as nossas melhores colónias africanas”. Uma coisa era o constante sobressalto com a ideia de perda; outra era a possibilidade concreta de perda eminente, afigurando-se que os maiores inimigos da pátria se encontravam no seio dela⁸⁰, dispostos a delapidar a herança de nossos avós, entregando-a à pilhagem inglesa como única forma de saldar as nossas dívidas. “Vender! Triste paliativo para uma doença que se reproduziria amanhã”⁸¹.

Assumindo uma posição de clara contestação às posições inglesas relativamente ao domínio português em África, os responsáveis pelo jornal *A Ilha* enalteceram as declarações de Mouzinho de Albuquerque, perante os alemães, ao insistir que o único objectivo do governo português era “o de manter em toda a plenitude o nosso domínio na África”⁸². Na mesma linha de pensamento, os redactores do dito jornal repudiaram as tentativas de aproximação e restauro da aliança luso-britânica, bem como as consequências, para Moçambique, do conflito anglo-boer⁸³, tomando parte na corrente nacional que as consideravam lesivas aos nossos interesses e dignidade, lamentando, por fim, a profunda apatia do povo português, em geral, e acima de tudo, dos parlamentares, em particular⁸⁴.

⁷⁶ “Boatos de venda de Lourenço Marques”, *A Ilha*, n.º 20, 17 de Abril de 1897.

⁷⁷ “Venda de Moçambique”, *A Persuasão*, n.º 1.502, 29 de Outubro de 1890.

⁷⁸ “A Venda de Lourenço Marques”, *O Repórter*, n.º 28, 13 de Junho de 1897.

⁷⁹ Veja-se, também, *O Repórter*, n.º 50, 14 de Novembro de 1897.

⁸⁰ “Lourenço Marques”, *A Ilha*, n.º 67, 2 de Outubro de 1897, com base em notícias aventadas pelo *Le Figaro*.

⁸¹ “As vendas das colónias”, *A Ilha*, n.º 38, 9 de Agosto de 1899.

⁸² “A Inglaterra”, *A Ilha*, n.º 125, 7 de Maio de 1898.

⁸³ A guerra anglo-boer mereceu o mais vivo repúdio por parte dos responsáveis pelo jornal *A Ilha*, considerando-a como um sinal da caducidade da Europa e da voracidade, sem limites, da Inglaterra, que há muito temia perder a Índia, sonhando, por isso, erguer outra idêntica em África. Esmagar o Transval afigurava-se, assim, a alternativa para garantir a hegemonia inglesa, do Cabo ao Cairo, contrapondo o domínio francês na Argélia e Marrocos. *A Ilha*, n.º 52, 23 de Novembro de 1899 e n.º 57, 20 de Dezembro de 1899.

⁸⁴ “A Aliança com a Inglaterra”, *A Ilha*, n.º 36, 26 de Julho de 1899.

Em 1900, os assuntos africanos na imprensa micaelense circunscreviam-se à guerra na África do Sul⁸⁵, entre ingleses e boers, destacando-se novamente a situação do continente africano enquanto palco das disputas europeias e dos ímpetos imperialistas e neo-colonialistas de então⁸⁶. Apesar de aparentemente Portugal estar arredado da contenda, uma vez mais a sombra inglesa pairava sobre Moçambique, por onde as tropas britânicas desembarcavam e passavam, através do porto da Beira, com destino à Rodésia⁸⁷.

Concluindo

Nas folhas da imprensa insular, onde as questões locais, por razões óbvias, eram prioritárias, surgia tanto quanto possível, a exposição e a apreciação das questões africanas, em especial quando as intromissões estrangeiras se faziam sentir acintosamente e em detrimento dos interesses nacionais. Por isso, não deixou de ecoar o sentimento de revolta contra as ingerências – especialmente inglesas – nas colónias ultramarinas portuguesas. Por outro lado, os feitos dos portugueses em África também não passavam despercebidos, bem como a noção de que o urgente desenvolvimento dessas possessões, para afirmação da soberania ou para a erradicação de fenómenos perniciosos como a escravatura, – cada vez mais mergulhada nas peias da clandestinidade –, passava pela conjugação e aplicação de 3 factores essenciais: capital, braços e administração descentralizadora. Ademais, os fluxos imigratórios, imprescindíveis, resultariam apenas com boa vigilância e orientação governamental. A experiência de Huíla, em 1884, com a criação de uma colónia de madeirenses, não dera os devidos frutos precisamente por falta de fiscalização. Sem capitais e sem colonos Angola e Moçambique persistiriam sub-aproveitadas⁸⁸. Nas palavras do editorial do *Repórter*, em Janeiro de 1897 e em conformidade com a ética republicana, os africanos não deviam ser submetidos pela força, mas pela persuasão e pelo bom exemplo⁸⁹:

“A África portuguesa é ainda um grande mundo e muito poderia engrandecer-nos, mas não temos fé no seu futuro, com respeito a Portugal, porque nos falta o melhor – homens públicos, bom senso e dinheiro”⁹⁰.

⁸⁵ Veja-se, por exemplo, *A Persuasão* a partir do n.º 1.982, 10 de Janeiro de 1900.

⁸⁶ Veja-se *O Açoriano Oriental*, n.º 3.380, 10 de Fevereiro de 1900 e números seguintes, com longas crónicas de primeira e segunda folha, relatando episódios, derrotas e vitórias, batalhas mais relevantes.

⁸⁷ “A Guerra”, *O Açoriano Oriental*, n.º 3.390, 21 de Abril de 1900.

⁸⁸ “A província de Angola nas suas relações com a Metrópole”, *O Açoriano Oriental*, n.º 3.119, 9 de Fevereiro de 1895.

⁸⁹ *Repórter*, n.º 39, 29 de Agosto de 1897.

⁹⁰ *Repórter*, n.º 5, 4 de Janeiro de 1897.

O CONHECIMENTO ETNOLÓGICO DA GUINÉ-BISSAU. UMA PERSPECTIVA DE GÉNERO

MANUELA BORGES*

Introdução

As condições da pesquisa antropológica influenciam quer a recolha dos dados empíricos como a sua posterior análise. Deste modo principiamos por caracterizar o contexto em que foi produzido o conhecimento etnológico acerca das mulheres e relações de género na Guiné-Bissau, na última era do colonialismo, desde o fim da 2ª Grande Guerra até á independência. A vitória da causa aliada na 2ª Grande Guerra tornou a situação colonial portuguesa ideologicamente insustentável. Na Carta das Nações Unidas, pela qual se fundou a ONU em 1945, estabelecia-se, no seu artigo 73º, o princípio anticolonial. Era o começo do isolamento português do concerto das nações, que o confrontavam com a continuidade da política colonial. Uma década depois, a Conferência de Bandung viria a consagrar a reivindicação da independência incondicional dos territórios coloniais. O contexto internacional adverso à dominação colonial tornou necessário renovar a imagem da política colonial portuguesa¹, que procurou legitimar-se cientificamente, através de uma antropologia que privilegiava o exotismo, em que se baseou a dominação colonial².

* Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, Portugal.

¹ É nesta conjuntura que em 1951 foi promulgada uma nova Constituição Política da Republica que reformulou o Acto Colonial de 1930, estabelecendo o principio da unidade político-administrativa, que determinava que os territórios ultramarinos passassem a denominar-se províncias ultramarinas, e a constituírem parte integrante do Estado Português.

² Rui PEREIRA, “Antropologia Aplicada na Política Colonial Portuguesa do Estado Novo”, *Revista Internacional de Estudos Africanos* n.º 4/5 (1986), p. 196.

No caso específico da Guiné-Bissau, a antropologia desenvolveu-se de forma peculiar, no contexto das outras «províncias ultramarinas»³, em resultado de factores ambientais e principalmente históricos, que levaram a que, para esta colónia, nunca fosse preconizada uma colonização de povoamento, mas antes uma colonização de exploração, baseada nas plantações⁴. De nada valia uma colónia de exploração sem a força de trabalho necessária para produzir a riqueza mercantil. Consequentemente, a necessidade de gestão dos recursos humanos fez com que o conhecimento intensivo das populações fosse indispensável: «A Guiné, desse modo, originou uma constante e profícua produção científica expressa no elevado número de publicações consagradas ao conhecimento das questões culturais e sociais, como o Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, e que mesmo nos nossos dias constituem fontes de apreciável valor científico»⁵.

O *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* (doravante designado como BCGP), definido como «órgão de informação da cultura da colónia»⁶ é criado em 1945, pelo então Governador Comandante Manuel Maria Sarmento Rodrigues, e publicou, durante 28 anos, entre 1946 e 1973⁷, 110 números normais e um número especial, além de 24 monografias, com trabalhos inéditos de investigações, em múltiplas disciplinas⁸, com ênfase na etnografia e história. Esta orientação editorial é enunciada logo no primeiro número publicado onde se descrevem as normas de colaboração, dizendo que «(...)especial atenção merecerá o que se refere à etnografia, procurando desenvolver ao máximo os conhecimentos sobre os povos indígenas», e reafirmada após 25 anos de publicação: «Os aspectos históricos e etnográficos desta província têm sido talvez os mais explorados»⁹.

No seu primeiro volume, o próprio ministro das colónias, Marcelo Caetano, exprimia a ideia de um «colonialismo científico», sublinhando a importância do BCGP recolher e divulgar estudos científicos, que considera imprescindíveis para a intervenção colonial: «Cinco séculos depois de aqui chegarem os primeiros navegadores portugueses é tempo que os portugueses façam o novo descobrimento da Guiné Portuguesa descobrimento dependente, sobretudo, de trabalho científico

³ Ver a este propósito Rui PEREIRA, “Antropologia Aplicada...”, cit., pp. 205-206.

⁴ António Carreira caracterizava a colónia como «...uma possessão caracterizadamente de exploração agrícola do nativo» (António CARREIRA “Problemas do Trabalho Indígena na Colónia da Guiné” in *Boletim Geral das Colónias*, vol. 24, n.º 282 (1948), pp. 36-37.

⁵ Rui PEREIRA, “Antropologia Aplicada...”, cit., p. 205.

⁶ *Boletim Cultural da Guiné-Portuguesa*, vol. I n.º 1-4, (1946).

⁷ Quando a independência foi reconhecida por Portugal em 10 Setembro 1974 estava na tipografia o n.º 111 do *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, que não chegou a ser publicado (Henrique Pinto REMA “A. Teixeira da Mota e o Centro de Estudos da Guiné” in *Vice-Almirante A. Teixeira da Mota In Memoriam*, vol. II, Lisboa, IICT e Academia da Marinha, 1989, p. 315.

⁸ Seriam publicados estudos de demografia, linguística, geografia, agricultura e silvicultura, economia, indústria, pesca, pecuária, climatologia, botânica, nutrição, medicina tropical, parasitologia veterinária, administração colonial, etnografia e antropologia física, entre outros.

⁹ Henrique Pinto REMA, “O Centro de Estudos...”, cit., p. 56.

que com os seus métodos rigorosos revele a natureza para a dominar, descreva o homem para o melhorar e dê balanço aos recursos económicos aproveitáveis para que a riqueza se produza». No mesmo artigo refere expressamente a importância da antropologia e etnografia para informarem a política colonial, quando pergunta, retoricamente, se «acaso se pode fazer séria política indígena antes de se saber o que a antropologia e a etnografia estão em condições de nos ensinar sobre os naturais da terra?» E, por fim, preconiza «Que esta revista seja a partir de hoje, o registo fiel de um progresso incessante, a crónica nova da conquista da Guiné para a civilização e para a ciência, sempre dentro das concepções tradicionais da política colonial que soube casar a fé e o império-a necessidade do mando com a fraternidade cristã»¹⁰.

Deste modo, a etnologia desenvolveu-se no quadro do colonialismo, afim de se chegar a uma colonização mais racional e, simultaneamente, contribuir para uma política colonial mais aberta, mais humana, e mais compreensiva, legitimando a continuação da dominação colonial portuguesa, num contexto internacional favorável ao fim do colonialismo. É nesta conjuntura que em 1946 foi criado, por Portaria assinada pelo então Governador da Colónia, o Centro de Estudos da Guiné Portuguesa (doravante referido como CEGP), que se propunha promover a cultura, organizar uma biblioteca e um museu, além de publicar uma revista periódica vocacionada para a divulgação de trabalhos originais de investigação sobre temas guineenses. Estes objectivos seriam alcançados. No CEGP constitui-se uma biblioteca pública, foi criado um museu pluridisciplinar¹¹ e passou-se a editar o BCGP. O CEGP financiaria a maioria da investigação posterior, através de concursos e bolsas, e a sua revista, o BCGP, tornar-se-ia o principal meio de divulgação da investigação científica da e na colónia¹².

A ligação entre a investigação científica e o colonialismo na Guiné-Bissau, é revelada desde logo, na criação por portarias oficiais do governo da colónia quer do BCGP, como do CEGP que, mesmo se não era um organismo público, era tutelado pelo Governo da Guiné Portuguesa, quer financeiramente, como porquanto os membros eram nomeados por portaria do Governo, e recrutados preferencialmente entre os funcionários da administração colonial e os oficiais das instituições militares¹³. Por outro lado, na Portaria criando o BCGP estipula-se, no artigo 5^a, que a Comissão de Redacção sujeitará à apreciação do Governador

¹⁰ Marcelo CAETANO, “Uma Crónica Nova da Conquista da Guiné”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. I n.º 1, (1946), pp. 1-3.

¹¹ O Museu reiterou o modelo pluridisciplinar dos museus locais vigente à época em Portugal, procurando representar de forma global um dado território com fins desenvolvimentistas, organizando-se se em quatro secções (História, Etnografia, Ciências Naturais e Economia).

¹² Henrique Pinto REMA, “O Centro de Estudos...”, cit., pp. 22 segs.

¹³ Henrique Pinto REMA, “O Centro de Estudos...”, cit., pp. 29-33.

cada número da revista, instaurando-se assim uma censura política aos conteúdos veiculados¹⁴.

Apesar desta íntima relação entre a prática antropológica e o regime colonial, a concepção dos objectivos da investigação científica no âmbito do CEGP, foi tema de acesos debates, como demonstra a necessidade de Avelino Teixeira da Mota defender o interesse da investigação pura: «A crise estalou no Centro de Estudos em meados de 1956 precisamente porque se entendia não estar o centro a desenvolver uma acção em profundidade (...), com a publicação de estudos que dessem os princípios determinantes da acção dos governantes. Teixeira da Mota respondeu claramente à objecção, indicando os temas teóricos ventilados no Boletim Cultural susceptíveis de serem explorados pelos homens de acção imediata»¹⁵. O desiderato de uma investigação científica aplicada a fins administrativos na Guiné-Bissau foi uma constante ao longo do tempo, o que levaria Avelino Teixeira da Mota a reiterar a defesa da investigação científica «pura», argumentando que, «O Centro de Estudos não é um serviço público»¹⁶, e propondo compatibilizar, na senda do funcionalismo britânico, o papel da antropologia, enquanto disciplina auxiliar das práticas administrativas coloniais, com a liberdade de investigação científica do antropólogo¹⁷.

É de sublinhar que, neste debate, entre defensores da ciência aplicada e da antropologia cientificamente orientada, ambas as partes concordam em partir do pressuposto de que a prática antropológica respeitante à Guiné Bissau, teria de ser «útil» para um poder político, que propagandeava uma ideologia baseada numa versão portuguesa do luso-tropicalismo de Freyre, (uma aparente contradição entre a propaganda de uma ideologia humanista realizada por uma ditadura), de forma a manter o colonialismo português, mesmo se através de um isolamento político na conjuntura internacional favorável ao fim dos regimes coloniais.

Neste sentido, a prática etnológica na Guiné caracterizou-se como um trabalho prático do colonialismo¹⁸, fundamentando-se num discurso moderno, que concebe os povos particulares (ou raças, ou culturas) como espécies portadoras de caracteres (físicos, mentais e sociais) particulares, a identificar e sistematizar, em vista da eficácia da sua administração. Deste modo, o conhecimento pressupõe-se virtualmente ao serviço da prática, e a etnologia é concebida como disciplina

¹⁴ Joye BROWMAN, “Guiné-Bissau: Ensaio Historiográfico sobre as obras publicadas desde 69”, *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º1 (1984), p. 219.

¹⁵ Henrique Pinto REMA, “O Centro de Estudos...”, cit., p. 56.

¹⁶ Avelino Teixeira da MOTA, citado por Henrique Pinto REMA, “O Centro de Estudos...”, cit., p. 24.

¹⁷ James Wendy denominaria de «profundo paradoxo». esta conciliação do antropólogo ao serviço do colonialismo mantendo a independência científica (James WENDY, “The Anthropologist as a reluctant imperialist”, in Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca, 1973, p. 45).

¹⁸ Nicholas THOMAS, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 6.

auxiliar, imprescindível a uma boa administração, o que é corroborado pelo facto da etnologia africanista surgir em Portugal, como disciplina académica, na antiga Escola Colonial¹⁹

A antropologia colonial na Guiné-Bissau e as representações das mulheres indígenas

A representação da mulher, nos textos publicados no BCGP, foi construída maioritariamente, por agentes da administração colonial, que era constituída exclusivamente por homens. Estas metodologia e ideologia essencialmente masculinas e colonizadoras, tiveram consequências importantes no conhecimento da realidade da vida das mulheres autóctones. Para contextualizar este conhecimento das mulheres guineenses retomamos a descrição das circunstâncias em que foi produzido o conhecimento etnológico na Guiné-Bissau. Enquanto a antropobiologia era dominante em Portugal, como instrumento de conhecimento dos povos colonizados, até quase à década de 60²⁰ do século XX²¹, na então Guiné Portuguesa as pesquisas de antropologia cultural e social tinham já começado no início do século, com a iniciativa governamental de realizar um «Inquérito Etnográfico» em 1918²², que tinha como objectivo proceder à preparação do Código de Justiça Indígena, e cuja execução foi atribuída aos administradores de circunscrição e comandantes militares²³. Pretendia-se, através deste inquérito, sistematizar uma vasta informação, que extravasava largamente a esfera jurídica, tendo por unidade de aplicação a «raça», como se designavam os grupos étnicos, estabelecendo-se que, por «cada raça», presente em cada circunscrição, fosse preenchido um inquérito²⁴. Este primeiro «Inquérito Etnográfico» foi,

¹⁹ J. POIRIER, “Histoire de la Pensée Ethnologique”, in Jean Poirier (dir.) *Ethnologie Générale*, Paris, Gallimard, 1968, p. 111.

²⁰ Rui PEREIRA, “Antropologia Aplicada...”, cit., pp. 191-192 e 217-218.

²¹ Os Anais da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar publicavam, anacronicamente, nos anos 50 do século XX, o resultado de uma Missão Antropológica à Guiné, realizada com o objectivo de, por meio de testes psicológicos, classificar hierarquicamente, quanto ao nível mental e capacidade de trabalho, os diversos povos (Alfredo ATHAYDE, “Contribuição para o Estudo Psicológico dos Indígenas do Ultramar Português” in *Anais da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar*, VIII (III). Lisboa, (1953), pp. 76-78).

²² Portaria n.º 95 de 12 de Abril, publicada no Boletim Oficial de 28 de Abril 1918.

²³ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico Organizado pelo Governo da Colónia no Ano de 1946. Publicação Comemorativa do V Centenário da Descoberta da Guiné*, Bissau, CEGP, 1947, pp. 5-6.

²⁴ Teixeira da Mota, na década de 40 do século passado, não encontrou registos referentes a este inquérito nos arquivos oficiais: «Ignoramos o grau em que foi cumprida a portaria, no entanto foi-nos dito que tanto a este como a outros inquéritos seguintes, poucas respostas foram apresentadas(...), lamentando a perda de resultados que poderia revelar «(...) grau de evolução das populações nativas, incontestavelmente grande no período decorrido.» (Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 6).

significativamente, aprovado e posto em vigor, pelo Governador Interino Carlos Ferreira, pouco depois das dificuldades encontradas pelas autoridades portuguesas na colecta do imposto de palhota entre as populações autóctones, que deram lugar a revoltas armadas, combatidas pelas campanhas militares do capitão e Chefe do Estado Maior da Guiné João Teixeira da Rocha Pinto (1912-1915).²⁵ O «imposto de palhota», além de ser a principal receita da administração colonial, significava sobretudo um acto de submissão à dominação colonial, dizendo João Teixeira Pinto ser um desrespeito pela soberania e o governo da colónia, a resistência das populações ao seu pagamento²⁶. De facto, antes da implantação efectiva do regime colonial, nas primeiras décadas do século XX, muitos dos povos da Guiné responderam violentamente à imposição do regime colonial português. A última campanha militar portuguesa de grande envergadura realizou-se em 1915, e três anos depois, o governo colonial tomará a iniciativa de elaborar e ordenar executar um inquérito etnológico. Uma vez que o código indígena nunca chegou a ser executado, e o momento político em que foi lançado, derrotada a resistência armada e instaurando-se autoridades submissas ao poder colonial, permite interpretar o lançamento deste inquérito como a forma de prevenir novas revoltas, e dotar a administração colonial de dados para a governação das populações indígenas. O conhecimento etnológico colonial foi pois, num primeiro momento, produto do sentimento de insegurança face aos «nativos», e tomou a forma de um conhecimento panóptico e enciclopédico acerca das populações indígenas. As autoridades coloniais produziram mais inquéritos, um em 1927²⁷., com a finalidade de promulgar os códigos penal e civil dos indígenas, e o «melhor conhecimento das populações nativas por parte das autoridades administrativas a fim de promover o desenvolvimento daquelas»²⁸, e outro em 1934, com a mesma finalidade de codificar os usos e costumes dos indígenas²⁹. No entanto, o objectivo reiterado de elaborar um «código indígena» nunca será concretizado, o que permite especular sobre o interesse efectivo destes «inquéritos etnográficos», de iniciativa do governo da colónia e de execução pelos agentes coloniais, e pressupor que, procurando identificar populações particulares, estes inquéritos, contribuíam para elaborar informações, sobretudo históricas, linguísticas e

²⁵ Estas campanhas denominadas de «pacificação» pelas autoridades portuguesas, ocorreram na sequência do ditame da Conferência de Berlim de «ocupação efectiva do território» e foram levadas a cabo pelo comandante Teixeira Pinto com o auxílio das milícias gentílicas comandadas por Abdoul Injai.

²⁶ Citado em Almeida BELO, *Meio Século de Lutas no Ultramar*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, 1937.

²⁷ Este «Questionário de Inquérito sobre as Raças da Guiné e os seus Caracteres Étnicos» foi promulgado pela Portaria de 12 de Abril publicada no *Suplemento do Boletim Oficial* de 26 de Abril de 1927.

²⁸ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 7.

²⁹ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 8.

culturais, criando mapas para a intervenção social, respondendo à necessidade da administração colonial de gerir a diversidade, de outra forma inteligível e incontrolável.

O último «Inquérito Etnográfico» foi lançado, mais uma vez, por iniciativa do governo da colónia em 1946, e tornar-se-á um paradigma para a futura pesquisa etnográfica na então Guiné Portuguesa. Por incumbência do Governador, Comandante Sarmento Rodrigues, Avelino Teixeira da Mota organizará um «Inquérito Etnográfico»³⁰, extenso e abrangente³¹, tendo por unidade a inquirir a tribo, e por área de aplicação as unidades administrativas. Avelino Teixeira da Mota dirá que o desiderato de cobrir a colónia posto por posto, não foi totalmente conseguido, mas poucas regiões escaparam ao inquérito³². A execução do inquérito ficava a cargo, tal como nos anteriores questionários, dos agentes coloniais, administradores, secretários e chefes de posto. Pretendia-se coligir uma vasta informação que deveria «Não descurando a parte da organização familiar, económica e social que mais pode interessar a uma codificação dos usos e costumes, incluir no inquérito outros elementos que, embora possam ter menos interesse do ponto de vista administrativo, sejam de real importância no aspecto puramente etnográfico, sobretudo os que permitam estabelecer o grau de parentesco entre as diversas tribos»³³. Deste modo, se o inquérito visava coligir informações pertinentes para a governação das populações indígenas, incluía também objectivos puramente científicos, nomeadamente, «procurar recolher as lendas e tradições que digam respeito às origens e migrações das tribos, e bem assim investigar antigos usos desaparecidos e referir as modificações e costumes introduzidos pela acção civilizadora»³⁴. Os dados recolhidos tinham ainda a finalidade de servir «(...) para a organização da secção etnográfica³⁵ do Museu da Guiné-Portuguesa.»³⁶.

³⁰ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p.5.

³¹ Avelino Teixeira da Mota utilizou para a elaboração deste inquérito grande parte dos inquéritos anteriores e a esquematização proposta na obra de Deniker «Les Races e les Peuples de la Terre». Após a sua elaboração apresentou-o à Escola Superior Colonial para apreciação e revisão (Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 13). O resultado será um inquérito exaustivo, organizado em duas partes, caracteres linguísticos e caracteres sociológicos, subdividindo-se este último, em capítulos (vida material, psíquica, familiar e social).

³² Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 11.

³³ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 9.

³⁴ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 11.

³⁵ Esta secção etnográfica permitiria conservar o registo da «essência» e da «autenticidade» de culturas e povos, que se pensavam estarem em processo de rápido desaparecimento, podendo pois ser considerada como uma acção civilizadora da colonização. No período após a independência a Museu será abandonado e as suas colecções extraviadas. Quando 14 anos depois se criará o Museu Nacional da Guiné-Bissau só meia dúzia de peças do anterior museu transitaram para o novo Museu, criado de raiz (*Museu Nacional da Guiné-Bissau. Guião*, Bissau 1988, p. 4).

³⁶ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 12.



Ilustração 1 – Edifício onde funcionou o Museu Etnográfico da Guiné Portuguesa até 1974.

Foto: Manuela Borges, 1996

Concomitantemente, Avelino Teixeira da Mota ambicionava, com este inquérito, introduzir a etnologia na prática da administração colonial, o que o levou a incluir neste inquérito «(...) a terminologia etnográfica, de modo a que os funcionários administrativos se familiarizarem com ela e a utilizem»³⁷, procurando motivar o interesse dos funcionários administrativos pela investigação etnográfica, para o que se propunha também, divulgar as respostas, seleccionando a melhores, através da sua publicação, nomeadamente no BCGP³⁸. A sua intenção era de que «Neste aspecto o inquérito deveria ser o ponto de partida para ulteriores desenvolvimentos, quer orientados superiormente, quer de iniciativa própria.»³⁹.

Na falta de especialistas em etnologia, recorria-se aos funcionários coloniais e á elaboração de indicações sobre como executar a investigação etnológica, através de uma série de considerações metodológicas e ainda anotações sobre conceitos e terminologia etnológicos, de forma a fornecer «(...) pontos de apoio mais seguros para o desenvolvimento das respostas»⁴⁰, aos funcionários coloniais, a quem incumbia aplicar o inquérito, transformados, administrativamente, em etnólogos improvisados.

A leitura dos tópicos e indicações etnológicas, incluídos neste inquérito charneira das posteriores investigações etnológicas na então Guiné Portuguesa, evidencia a sua perspectiva e uso da terminologia da teoria antropológica evolucionista, que tinha preponderado no século XIX, particularmente no desígnio de procurar «sobrevivências» de formas de primitivismo mais remotas;

³⁷ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., pp. 10-11.

³⁸ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., pp. 11-12.

³⁹ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 12.

⁴⁰ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 20.

nas explanações acerca «(...)das formas mais conhecidas das religiões dos povos incultos, formas de casamento e organizações sociais primitivas»⁴¹, nas descrições pormenorizadas acerca das «modalidades de animismo», a identificar entre as práticas religiosas, onde inclui o «culto dos antepassados», o «feiticismo», a «idolatria», e por fim, o «culto dos fenómenos e das coisas naturais», que diz constituir uma «evolução do animismo mais primitivo»⁴². Por sua vez, o conceito de totemismo é introduzido nas indicações para as respostas sobre a organização social, caracterizando-o como uma forma de organização social horizontal, gerida pelos mais velhos membros dos clãs (totémicos), em que a tribo se subdivide, quando existe um «(...) regime de casamentos por grupos e derivados»⁴³, donde a necessidade de procurar «sobrevivências» deste tipo de culto e organização social, que resultariam da evolução do primitivo totemismo, e que «permitem concluir pela sua existência integral em tempos idos»⁴⁴.

Como era usual na época, este inventário etnológico foi concebido largamente numa perspectiva masculina, isto é, as questões sobre as mulheres são postas em termos das suas relações com os homens, a propósito do casamento ou vida familiar. Quando raramente são apresentadas como indivíduos, é em relação a costumes «primitivos» (como a tatuagem, escarificações, mutilações sexuais, e outras práticas exóticas).

Trinta e uma das respostas obtidas ao inquérito são sumarizadas por Avelino Teixeira da Mota em 1947⁴⁵. Nas informações recolhidas, em ordem decrescente, por chefes de posto, administradores, e um secretário, Teixeira da Mota encontra predominantemente informações sobre a história das origens e migrações das tribos, relações de similitude ou de guerras entre tribos, factos relativos à estrutura, religião e organização da sociedade, e dados acerca da sobrevivência ou existência remota de regimes matriarcais, casamentos por grupos ou totemismo. Na grande maioria das respostas, Teixeira da Mota não regista qualquer informação sobre as mulheres e, nas outras poucas respostas em que as mulheres são referidas, as informações são exíguas e erráticas, anotando costumes como a geofagia, os ofícios exclusivamente femininos (oleiras, parteiras, tintureiras), o vestuário reduzido, a sua dominação pelos homens, a existência de sacerdotisas e regentes entre os Bijagós, e de uma mulher dirigente de regulado entre os Manjacos, que é mencionada pelo administrador António Carreira, por ser, na sua interpretação, uma «sobrevivência» de um remoto regime de matriarcado⁴⁶. Deste modo, das 31 respostas referidas acima, só nas duas respostas sobre os Bijagós é dada especial atenção à mulher, aos seus costumes, funções e estatuto sociais, correspondendo

⁴¹ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 20.

⁴² Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., pp. 76-79.

⁴³ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 98.

⁴⁴ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 99.

⁴⁵ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., pp. 111-163.

⁴⁶ Citado por Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 123.

à opinião generalizada e predominantemente espalhada de que, entre os Bijagós, a matriarcado era o regime familiar, e as mulheres detinham mais poder que os homens. O chefe de posto Adolfo Ramos indica, a propósito dos Bijagós de Uno, a liderança religiosa das mulheres, a escolha dos parceiros masculinos pelas mulheres, a existência de duas fases na organização familiar (a mancebia e o casamento), e a facilidade da mulher abandonar o homem e casar-se com outro⁴⁷. Recolhe pois, selectivamente, os costumes que, nas relações de género, eram mais exóticos e contrários aos da sua própria sociedade. Não procura interpretar estes dados, limitando-se a apresentá-los como “curiosidades” desta etnia. Por seu lado, o administrador Augusto Santos Lima relata as funções das mulheres enquanto sacerdotisas e como regentes, no interregno entre a morte de um rei e a eleição do seu sucessor. No entanto, estes poderes religioso e político das mulheres são por ele desvalorizados, e interpretados como testemunho da própria subordinação das mulheres aos homens. As funções de regente, mas nunca de rainha, demonstravam, segundo este autor, a sua exclusão da realeza, e logo do poder político, além de que correspondiam aos interesses do Conselho dos Grandes que coadjuvava o líder político, pois que uma regência feminina era uma oportunidade de aumentar o seu próprio poder político. Por sua vez, as funções de líder religiosa eram de nomeação do rei e conferiam menor poder que o deste último, e a sua existência era uma forma dos homens se eximirem às dificuldades e sacrifícios pessoais que o sacerdócio impunha, determinando os homens que fossem as mulheres a encarregarem-se destas funções penosas. «Aí mesmo onde se poderia ver fraqueza, não há senão a força do homem que, por si próprio, se alheou de tão pesado encargo e determinou que essa missão fosse conferida a mulheres»⁴⁸. Além disso, contraria a ideia da existência, presente ou passada, do matriarcado, e nega a pretensa liberdade da mulher Bijagó.⁴⁹ Deste modo, o administrador Santos Lima revela-se incapaz de re-conhecer poder político ou religioso às mulheres, interpretando as suas funções religiosas e políticas como formas de subordinação destas aos homens. Em ambos os casos, os autores «vêm» as mulheres, por contraste ou analogia com o paradigma das relações de género das suas próprias sociedades e numa perspectiva masculina, quer porquanto eram homens quer os investigadores, como os seus informantes indígenas.

Do computo geral da leitura das respostas registadas por Teixeira da Mota, revela-se a procura de um «indígena autêntico», e da identidade essencial às diversas «tribos». Em consequência representam-se as sociedades indígenas numa perspectiva estática, sem dar conta das suas dinâmicas internas. Restringia-se a possibilidade de mudança, entre os povos autóctones, à acção civilizadora do colonialismo. De acordo com esta perspectiva antropológica, os projectos

⁴⁷ Citado por Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., pp. 111-115.

⁴⁸ Citado por Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, p. 132.

⁴⁹ Citado por Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, pp. 129-135.

intervencionistas de desenvolvimento colonial eram justificados pela representação do «outro», o colonizado, como «selvagem», «primitivo», «atrasado» e «exótico». De facto, o evolucionismo imbuíu a etnologia colonial portuguesa até bastante tarde. Se o evolucionismo pressupõe a similitude da espécie humana, implica igualmente uma diferenciação hierárquica, e o discurso colonial baseou-se no reconhecimento e depreciação destas diferenças, biológicas, sociais, culturais e históricas, consoante os tempos e as teorias, cuja função estratégica para a prática das autoridades coloniais, foi a de criar um objecto de intervenção, os povos «indígenas», e uma legitimidade de intervir, a civilização europeia. «The observer or observing colonizer commands a knowledge of groups such as institutional inmates, welfare recipients, and the colonized that is intimately linked with a classification and diagnosis of the inferiority or inadequacy of the latter, that establishes the need for management.»⁵⁰. O colonialismo encontrou na teoria evolucionista a legitimação da «missão civilizadora» do povo português. Esta ideologia era já antiga na política colonial portuguesa. No século XIX, em 1878, a Portaria 97 de 8 de Abril, referente ao ensino nas colónias, na sua Nota Justificativa propunha «(...) educar um indígena, ignorante, rude e asselvajado, despi-lo de todos os preconceitos e viciosos hábitos, (...), depurá-lo ao crisol de um regime civilizador e humanitário, para fazer dele um cidadão prestável (...), para o que propunha «... cortar toda a comunicação de ideias, hábitos e costumes radicados no espírito e no corpo dos indígenas, isolando do convívio comum os que se pretendem educar».

A administração colonial, cientificamente informada, permitiria, na perspectiva evolucionista, proceder a um processo progressivo e harmonioso, onde os grupos dominados, e desvalorizados, seriam submergidos pelo grupo dominante, que representava o padrão de referência para a assimilação cultural: «...a etnologia já não serve apenas para constatar factos consumados, antes se tornou um poderoso meio de auxiliar os agentes de administração na sua função de encaminhar aquele progresso e não deixar que ele se faça ao acaso.»⁵¹.

Na produção antropológica posterior, no que se refere especificamente ao conhecimento etnológico das mulheres, na maioria dos textos publicados no BCGP, as relações de género ou são omitidas (como aconteceu igualmente com outras diferenças internas e transversais às sociedades particulares) ou, a mulher aparece referida a propósito dos sistemas familiares e da reprodução (casamento, fertilidade, trabalho doméstico), identificando as mulheres como mães, esposas ou filhas, papéis centrados nos homens, cujas actividades políticas e económicas eram o objecto de estudo.

⁵⁰ Nicholas THOMAS, *Colonialism's Culture...*, cit., p. 41.

⁵¹ Avelino Teixeira da MOTA, «Classificação e Evolução da Casa e Povoamento Indígena» in Teixeira da Mota, Avelino & Neves, Mário (eds.), *A Habitação Indígena na Guiné Portuguesa*. Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1948, p. 136.

Em parte este facto resultou de um problema metodológico, porquanto as actividades dos homens foram definidas como os objectos sob investigação, quer pelos informantes masculinos indígenas, como pelos investigadores colonialistas masculinos. Deste modo as mulheres foram descritas sob as categorias de casamento e família.

Esta concentração na vida das mulheres africanas como mulheres, amantes e mães, resultou numa atenção desproporcional dada aos aspectos sexuais das suas vidas, em detrimento das suas actividades na vida social e económica, o que contribuiu para representar a mulher africana de uma forma derogatória⁵²: «A mulher é objecto de prazer e de trabalho, e portanto tratada como qualquer outra propriedade»⁵³; «A mulher representa um capital – pelo trabalho que produz e pelos filhos que dá»⁵⁴; «As mulheres casadas acompanham os maridos, fazendo a vida doméstica normal, e as solteiras procuram as concentrações urbanas (...), onde se dedicam à prostituição»⁵⁵. No entanto, simultaneamente, estas representações depreciativas, denotam uma certa «fascinação sexual», onde o «outro» africano, representava o inverso da moral sexual repressiva Ocidental. A construção da hipersexualidade dos homens e mulheres africanos é um mito persistente, nos textos etnológicos coloniais, onde surgem as referências ao «amor livre»⁵⁶, à «libertinagem sexual»⁵⁷, à «desvalorização da virgindade feminina»⁵⁸, e à prostituição⁵⁹. A presumida amoralidade das mulheres indígenas, e a existência de mulheres independentes de um homem, são consideradas como resultado do desregramento sexual inato, ou/e das instituições nativas, que o promovem (por exemplo o adultério feminino generalizado, é imputado à existência de casamentos impostos com homens muito mais velhos que, devido à idade, não poderiam satisfazer as «necessidades carnis»⁶⁰, das suas esposas, e as raparigas solteiras, que emigram para a cidade, fazem-no, no imaginário colonialista, expressamente, para se dedicarem à prostituição. Este imaginário não era inocente, mas antes

⁵² A invisibilidade da mulher na produção etnológica colonial relaciona-se com a forma como a informação, era selectivamente recolhida e interpretada, de acordo com o ponto de vista androcêntrico ocidental.

⁵³ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 87.

⁵⁴ Fernando QUINTINO, “Os Povos da Guiné II”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.º 96, (1969), p. 897.

⁵⁵ António CARREIRA, “Guiné Portuguesa: Região dos Manjacos e dos Brames”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XV, n.º 60 (1960), p. 781.

⁵⁶ Fernando QUINTINO, “O Totemismo na Guiné Portuguesa”, *Separata do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.º 74, (1964), p. 901.

⁵⁷ António CARREIRA, “Organização Social e Económica dos Povos da Guiné Portuguesa”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XVI, n.º 64 (1961), p. 667.

⁵⁸ Fernando QUINTINO, “O Totemismo na...”, cit., p. 902.

⁵⁹ António CARREIRA, “Guiné Portuguesa...”, cit., p. 781.

⁶⁰ Fernando QUINTINO, “O Totemismo na Guiné...”, cit., p. 900.

conivente com a promiscuidade de alguns colonos brancos nas suas relações com as mulheres africanas.

As representações das mulheres africanas foram não só elaboradas a partir das perspectivas metodológicas e ideológicas androcentricas, mas ainda por comparação com o paradigma da mulher civilizada ocidental, em que se considerava a mulher africana numa posição inferior, como é típico nas citações, em que são descritas como animais de trabalho e reprodução, sem capacidade civil⁶¹. Afirma-se sumariamente que a mulher «(...) a despeito de desempenhar importante papel no direito costumeiro – ser o instrumento de garantia do vínculo de consanguinidade – não adquire capacidade civil. Em solteira, fica sob a tutela do pai, ou do herdeiro (tio ou sobrinho); casada, sob a tutela do marido; viúva, sob a do herdeiro do marido»⁶², sempre tuteladas por um homem ou, quando independentes, são sumariamente consideradas promíscuas.

Deste modo as referências às mulheres, são erráticas e sumárias, surgindo a propósito, essencialmente, de «costumes» indígenas considerados selvagens e primitivos, como o infanticídio ritual, a excisão clitoridiana, o matriarcado, o levirato, o casamento por compra⁶³.

Pode-se ainda especular sobre a relação entre as percepções acerca do estatuto das mulheres e a classificação das sociedades. Segundo o esquema evolucionista, a degradação social e moral da mulher era, muitas vezes, relacionada com a própria degradação da sociedade⁶⁴, e frequentemente as percepções de género «...encode ideas of racial difference, and that is often these overlaid constructions that display the complexity and distinctiveness of particular modes of colonial representation»⁶⁵. No mesmo sentido, a ideia construída pelo colonialismo, da mulher indígena explorada sexual e economicamente, justificou a intervenção colonial: «Importa promover a educação da mulher de forma a elevá-la à dignidade da mulher cristã, integrando-a nos deveres e responsabilidades, assim como nos

⁶¹ A mais recente produção antropológica sobre as mulheres em África, tem vindo a demonstrar que nas relações de género africanas muitas vezes as mulheres tem autonomia financeira na gestão dos seus negócios ou produção, em relação ao marido, a instabilidade no casamento é relativamente elevada, e são participantes activas de associações de solidariedade, o que lhes permite uma relativa liberdade e estatuto político e social. Ver a este propósito Maria Manuela Borges DOMINGUES, *Estratégias femininas entre as bideiras de Bissau*, (tese dout. Antropologia Cultural e Social, Universidade Nova de Lisboa, 669 pp. (em linha) Disponível em URL:< <http://www.iict.pt/tdd/btdtdol/TDD0100111.pdf>> (Consult. 25 Setembro 2009).

⁶² Fernando QUINTINO, “Os Povos da Guiné II”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.º 96 (1969), p. 897.

⁶³ Realizaram-se também estudos de fenómenos demográficos como as taxas de natalidade, fecundidade e mortalidade.

⁶⁴ Nicholas THOMAS, “Anthropology...”, cit., p. 102.

⁶⁵ Nicholas THOMAS, “Anthropology...”, cit., p. 67.

direitos reconhecidos à mulher nas sociedades evoluídas»⁶⁶. A este propósito, Evans-Prichard alerta para facto de que muitas das afirmações e avaliações sobre as sociedades e as mulheres em África foram realizadas em função dos homens ou em função de ideias preconcebidas sobre as relações de género das suas próprias sociedades. Nesta perspectiva, sublinha o mesmo autor, estas fontes consideravam a condição feminina geralmente inferior em relação com a sociedade vitoriana⁶⁷.

Outra circunstância que determinou o conhecimento etnológico das mulheres na Guiné-Bissau diz respeito à questão da medida em que os investigadores foram colaboradores com a administração colonial⁶⁸. Na Guiné-Bissau a convivência entre a antropologia (chamada etnologia) e a administração era total, pois que foram os administradores coloniais que produziram a maioria dos estudos ainda hoje utilizados sobre as populações guineenses. A relação íntima entre as práticas etnográfica e administrativa, concretizada na figura do «administrador-etnólogo», casava os interesses científicos e os políticos.

Esta acumulação da investigação antropológica e das tarefas de administração colonial resultou numa prática antropológica comprometida com o projecto colonialista e assim realizou-se no contexto do compromisso prático e relação desigual entre as partes. A este respeito Ann Stoler e Fred Cooper alertam que, por um lado, estas condições da produção da antropologia colonial, obscurecem as multiplicas interacções entre raça e etnicidade, género e classe, enquanto por outro lado são usadas para organizar essas relações⁶⁹.

Os administradores-etnólogos, produziram trabalhos imprescindíveis, como fontes etnográficas, mas que, quer quanto aos fins expressos, quer nos conceitos utilizados, e na interpretação antropológica, revelam a sua formação básica, como funcionários coloniais, e a influência da grelha de análise evolucionista enunciada no inquérito de 1946, além dos seus trabalhos terem que ser sancionados pelo governador da colónia, o que limitava a sua independência científica. Se tivermos em conta estas limitações, muitos dos trabalhos produzidos pelos etnólogos coloniais, fornecem dados muito úteis sobre as crenças, línguas, estruturas sociais e costumes que fora deles não se encontram. No entanto, tem de se levar em conta que a sua formação científica era limitada, e actuavam com o senso comum dos preconceitos e elementos da cultura portuguesa. Muitas vezes, especialmente tratando-se de aspectos da vida social dos nativos que colidiam com a cultura

⁶⁶ José Mendes MOREIRA, “Estrutura das Comunidades Rurais na Guiné Portuguesa. Sua Promoção e Integração no Complexo Social Português” in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, XVII n.º 67, (1962), p. 470.

⁶⁷ E. EVANS-PRICHARD, *La femme dans les Sociétés Primitives*, Paris, Presses Universitaires de France, (1ªed. 1965), 1971, p. 45.

⁶⁸ Peter Oscar Saleminck PELS ‘Five theses on ethnography as colonial practice’, in *History and Anthropology* vol. 8 n.º 1-4, (1994), pp. 1–34.

⁶⁹ Frederick COOPER e Ann Laura STOLER (eds.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley,: University of California Press, 1989.

dos administradores, nomeadamente crenças mágico-religiosas, poligamia, vida sexual, relações de género, as suas opiniões são tendenciosas.

Concordantemente, Evans-Prichard sublinhou os cuidados a ter na avaliação das representações das mulheres africanas, sobretudo aquela realizada a partir dos dados deixados pelos viajantes, administradores e missionários⁷⁰. Por sua vez, Santa Rita é particularmente crítico das condições científicas da prática antropológica dos administrativos⁷¹. Segundo este autor, os deveres profissionais dos administrativos não lhes deixava tempo para se dedicarem a estudos puramente científicos, os seus preconceitos profissionais influenciavam as suas apreciações, seriam naturalmente levados a concentrar a atenção nos aspectos da vida social com a qual os deveres do seu cargo os põem mais em contacto, e particularmente os que lhe originam preocupações, desprezando os problemas da vida indígena mais difíceis de observar. Além disso o administrador teria uma natural dificuldade em tratar os indígenas em pé de igualdade e sem cerimónia, de forma a que possa adoptar uma feição objectiva de observar a vida indígena»⁷².

Sem nenhuma ou com uma limitada formação académica em etnologia ou antropologia cultural e social, a «autoridade científica»⁷³, dos administradores-etnólogos, advinha das suas próprias funções. Teixeira da Mota afirma que os funcionários administrativos são implicitamente os que mais sabem sobre a realidade local afirmando, a propósito dos antecedentes da investigação sobre a habitação indígena, que «A ideia para vingar, precisava naturalmente da colaboração de muitas pessoas. Sucessivamente elas foram sendo reunidas, quase totalmente entre os funcionários do quadro administrativo, indiscutivelmente quem mais sabia do assunto»⁷⁴. Presumia-se pois que os funcionários coloniais tinham interesse, e conhecimento etnológicos, em consequência das facilidades que o exercício das funções administrativas facultavam ao conhecimento e à investigação antropológicas. Concordantemente, António Carreira legitima a sua autoridade antropológica acerca da vida indígena, explicitamente pelo desempenho das suas funções administrativas junto destes: «De 1945 a 1952 (...) administrei a região dos Manjacos e dos Brames (...). O contacto frequente com uma população tão laboriosa e dinâmica permitiu que conhecesse (...) os mais variados aspectos da vida dos Manjacos e Brames. Percorri o território em diversos sentidos, a pé, ao executar o arrolamento de palhotas, assisti de perto ao desenrolar das cerimónias do «fanado», dos «choros» (...) das mutilações pigmentares, dos

⁷⁰ E. E. EVANS-PRICHARD, *La femme dans les Sociétés...* cit.

⁷¹ SANTA RITA, “Notas Críticas de Introdução ao Estudo da Etnosociologia”, in *Estudos Sobre a Etnologia do Ultramar* n.º 84, 1961, p. 1.

⁷² SANTA RITA, “Notas...” cit., p. 146

⁷³ Ver, a propósito do problema da «autoridade etnográfica» James CLIFFORD e George MARCUS, (eds.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

⁷⁴ Avelino Teixeira da MOTA, “Classificação e Evolução da Casa...” cit., p. 12.

casamentos (...) das consultas de «irã». Resolvi pleitos complicados, morosos, de propriedades, de «reinanças» de arrendamento de «canaques» (...) de palmeiras. Vi nascer e morrer muita criança de mama e enterrar adolescentes, adultos e velhos. Senti os problemas prementes da população e em grande medida auxiliei ou procurei a solução mais justa para os interessados. Pus termo a muita exacção de agentes subalternos da autoridade e julgo que fui sempre justo (...). Tudo isso me auxiliou a conhecer e compreender a terra e os seus habitantes»⁷⁵. Nesta concepção o trabalho prático da administração colonial substituíra ou equivalia à observação participante, que Malinovski introduziu como método específico da antropologia ⁷⁶.

Além destas razões acima referidas, o facto deste conhecimento científico ser produzido essencialmente pelos administradores coloniais, todos eles homens, condicionou a sua perspectiva androcêntrica, na selecção da informação a recolher e na sua posterior interpretação. Neste sentido, a propósito da Nigéria Colonial, Callaway afirma que «Formed for the purpose of governing subject peoples, the Colonial Service was a male institution in all aspects: its ‘masculine ideology’, its military organization and processes, its rituals of power and hierarchy, its strong boundaries between the sexes»⁷⁷. Os agentes coloniais projectaram as suas perspectivas androcênticas das representações das relações de género da sua própria sociedade, na percepção das relações de género africanas, o que teve significantes repercussões na produção etnológica colonial, assim como na construção da nova ordem social, económica e política colonial.

Este facto relaciona-se com a prática de mesmo quando as mulheres, em algumas sociedades pré-coloniais, terem exercido importantes papéis políticos, religiosos e rituais, e as suas actividades económicas, nomeadamente no comércio, serem patentes, a administração colonial, assumir que a posição das mulheres era dependente e subordinada aos homens. Assim as autoridades administrativas coloniais dirigiam-se maioritariamente aos homens⁷⁸ e, em alguns casos, esta estratégia reduziu o poder económico e político das mulheres durante a época colonial.

Procurando caracterizar as relações de género especificamente africanas, abstraindo os particularismos, alguns autores invocam as características de participação pública das mulheres nas esferas económica e religiosa e, essencialmente, a autonomia da mulher na produção e gestão de rendimentos, associada à divisão do trabalho e aos direitos e deveres das mulheres enquanto

⁷⁵ António CARREIRA, “Guiné Portuguesa...”, cit., pp. 735-736.

⁷⁶ Bronislaw MALINOVSKI, “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”, *Ethnologia*, n.º 6-7 (1997), pp. 17-38.

⁷⁷ Helen CALLAWAY, *Gender, Culture and Empire European Women in Colonial Nigeria*, Oxford, Mcmillion Press, 1987.

⁷⁸ Helen CALLAWAY, *Gender, Culture...*, cit., pp. 51-52.

mães. Segundo Diop⁷⁹ é o estatuto estrutural acordado à «maternidade» em África, que é o principal factor de diferenciação entre as vivências históricas das mulheres africanas e europeias, na medida em que entre estas últimas implica a sua dependência dos homens enquanto em África é a condição mesma do seu poder e estatuto. Por sua vez, Amadiume⁸⁰ considera que o sistema de relações de género africanas se baseia numa limitação das ideologias de género, em que os valores matriarcais e patriarcais coexistem, justapondo-se, sendo a unidade básica de reprodução e produção a «unidade matricêntrica», enquanto que a nível da organização de parentesco o sistema patriarcal domina⁸¹. Esta coexistência, a diferentes níveis da organização social, de ideologias de género antagonistas, engendra um potencial para conflitos, mas proporciona igualmente um potencial endógeno para a obtenção de poder das mulheres nas suas próprias sociedades⁸².

Em síntese, a etnologia colonial, negligenciou a realidade e vivências femininas, assim como os seus papéis sociais e políticos nas suas comunidades, e ignorou as relações de género que diferiam das da sua própria sociedade, para privilegiar a descrição do exotismo e «primitivismo» da condição feminina indígena. Hoje é consensual entre os estudiosos da questão das mulheres africanas que, estas têm diversos níveis de independência económica, embora estejam submetidas à autoridade do pai ou marido. Esposas e maridos em África geralmente têm rendimentos separados, com claras obrigações financeiras para com os seus filhos, o seu esposo, e a linhagem deste. As mulheres casadas têm o direito de adquirir propriedades que são separadas das dos maridos, e muitas vezes desconhecidas dos cônjuges, e os negócios comerciais e rendimentos fora das obrigações maritais são considerados assuntos privados das mulheres. A recente produção científica sobre as mulheres em África sublinha estes aspectos e o impacto das associações de mulheres, assim como as suas actividades políticas e religiosas e rituais, na sua posição social nas sociedades pré-coloniais africanas.⁸³

⁷⁹ Cheikh Anta DIOP, *The Cultural Unity of Black Africa: The domains of Matriarchy and of Patriarchy in Classical Antiquity*. London, Karnack House, 1989.

⁸⁰ Ifi AMADIUME, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, London and New Jersey, Zed Books, 1987.

⁸¹ Ifi AMADIUME, *Male Daughters...*, cit., pp. 21, 22, 83, 115.

⁸² Kamene OKONJO, "The Dual-Sex Political System in Operation: Igbo Women and Community Politics in Midwestern Nigeria", in Hafkin & Bay (eds.), *Women in Africa: Studies in social and economic change*. Stanford, Stanford University Press, pp. 45-58, 1976; April GORDON, *Transforming Capitalism and Patriarchy. Gender and Development in Africa*, London, Lynne Rienner Publishers, 1996, pp. 85-86; Patricia STAMP, *Technology, Gender and Power in Africa*, Ottawa, International Development Research Center, 1989 (texto policopiado), p. 84.

⁸³ Ver a este propósito, Maria Manuela Borges DOMINGUES, *Estratégias femininas entre as badeiras de Bissau*, (tese dout. Antropologia Cultural e Social, Universidade Nova de Lisboa, 669 pp. (em linha) Disponível em URL:< <http://www.iict.pt/tdd/btdtdol/TDD0100111.pdf>> (Consult. 25 Setembro 2009).

Em síntese, a antropologia produzida pelos agentes coloniais não reconheceu as mulheres e as relações de género africanas. Esta conclusão é corroborada por Calloway quando afirma que ‘it was as though women had been invisible to the exclusively male colonial administrators’⁸⁴.

Conclusão

Portugal foi o país europeu pioneiro no estabelecimento de relações comerciais com a actual região da Guiné-Bissau mas cedo foi ultrapassado pela concorrência de outras potências europeias incentivadas pela procura de escravos para a América e Antilhas. Só no último quartel do século XIX, em resposta à pressão que levaria à partilha do continente africano na Conferência de Berlim (1884-1891), Portugal iniciaria uma política de colonização efectiva. Data desta época a independência administrativa da Guiné-Bissau de Cabo-Verde. Uma estrutura administrativa desenvolvida apareceria muito mais tarde, em consequência de uma nova política colonial elaborada pelo Estado Novo (1927), que faria quintuplicar em 20 anos o número de funcionários na colónia⁸⁵.

Após assegurar o domínio do território, era necessário gerir eficazmente o principal recurso económico, as populações. Se, em 1936, com a derrota dos Bijagós de Canhanbaque, tem lugar a última revolta armada pré-colonial contra os Portugueses, marcando o início da efectiva dominação política portuguesa sobre a Guiné⁸⁶, logo uma década depois, tem lugar o último «Inquérito Etnográfico» e é publicado o primeiro número do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa inaugurando, «(...)um novo e fecundo período na investigação etnográfica», nas palavras de Avelino Teixeira da Mota⁸⁷. No primeiro número do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, o próprio Ministro das Colónias, Professor Marcelo Caetano, traça o enquadramento da pesquisa antropológica na Guiné, sublinhando o seu papel no âmbito da «colonização científica», que tinha, por finalidade, «(...)civilizar, melhorar o homem, valorizar o território.»⁸⁸,

⁸⁴ E. N. MBA, *Nigerian Women Mobilized*. Berkeley, University of California Press, 1982, p. 38.

⁸⁵ Rosemary GALLI e Jocelyn JONES, *Guinea-Bissau. Politics, Economics and Society*, London, Frances Pinter Publishers e Lynne Rienner Publishers, 1987, p. 34. Estes funcionários eram recrutados maioritariamente em Cabo-Verde o que levaria à constituição de uma elite crioula cabo-verdiana que teria um papel importante na sociedade da Guiné-Bissau, antes e depois da independência.

⁸⁶ Após a última grande campanha militar liderada por Teixeira Pinto em 1915, continuaram a haver bolsas de resistência, como as revoltas dos Bijagós em 1917-1918 e 1924 e 1936, ano em que a ilha de Canhanbaque foi finalmente «pacificada», para utilizar a terminologia do regime colonial português.

⁸⁷ Avelino Teixeira da MOTA, *Inquérito Etnográfico...*, cit., p. 16.

⁸⁸ Ver o *Boletim...*, cit.

institucionalizando a ciência antropológica na Guiné, e ligando as suas origens à política colonialista⁸⁹.

Esta relação íntima entre a etnologia e a administração colonial, viria a dar lugar à figura do administrador-etnólogo que, na segunda metade do século XX, produziria o grosso da documentação etnológica sobre a Guiné, segundo o paradigma da administração informada pela antropologia⁹⁰. Avelino Teixeira da Mota, um dos mentores da investigação científica na Guiné, e também um dos mais importantes autores de trabalhos sobre a Guiné-Bissau, concebia o trabalho do investigador social, como uma prática «humanista»⁹¹, reiterando a concepção de Malinowski, sobre o papel filantrópico do antropólogo, que orientava a administração colonial, em defesa das populações dominadas⁹².

A aplicabilidade e utilidade prática da antropologia, privilegiando as diferenças, instrumentalizava o próprio processo epistémico da antropologia, fraccionando a espécie humana, e descrevendo e identificando populações particulares, e problemas sociais específicos, criando pontos de referência para a intervenção administrativa, tornando exequíveis uma série de projectos intervencionistas. A Antropologia será politicamente usada enquanto «legitimação científica» e justificação filantrópica do empreendimento colonial europeu. O evolucionismo antropológico subjacente à produção antropológica colonial, pressupunha todas as sociedades humanas subsumidas a certas leis de desenvolvimento, que destinavam estas sociedades a atingir as condições da civilização ocidental⁹³. Entre esta teoria, e a política assimilacionista, elaborada pelo Estado Novo, existem muitas semelhanças. Ambas denigrem os usos e costumes indígenas, e pressupõem a sua progressiva eliminação e substituição pelas normas morais e sociais «civilizadas». A colonização era pois a extensão planetária da civilização, e a administração colonial, o instrumento da partilha dos benefícios da ciência e do progresso, com as populações «atrasadas».

Decorre do que foi dito que a antropologia colonial foi produzida num contexto assimétrico de relações de dominação entre os colonizadores e os colonizados, sendo pois as representações produzidas pelos primeiros de forma hegemónica e etnocêntrica.

⁸⁹ O *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* como o Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, de que o primeiro dependia, contaram, entre os seus mentores e criadores, com o próprio Governador da Guiné, Comandante Sarmiento Rodrigues e do 2º Tenente Avelino Teixeira da Mota.

⁹⁰ Mesmo, se esta teve, de facto, pouco impacto nas políticas coloniais, permitiu ao poder colonial reivindicar uma superioridade epistémica.

⁹¹ Gilberto FREYRE, «Homenagem à Obra de Avelino Teixeira da Mota», in *Vice-Almirante A.A. Teixeira da Mota, In Memoriam*. Lisboa, IICP/Academia de Marinha. vol. II, 1989, p. 188.

⁹² Bronislaw MALINOWSKI, *Les Dynamiques de l'Evolution Culturelle. Recherche sur les Relations Raciales en Afrique*, Paris (1.ª edição 1961) 1970, pp. 20-21.

⁹³ Hilary CALLAN, *Ethnology and Society Towards Anthropological View*, Oxford, Clarendon Press & Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 19.

É neste contexto, das relações de poder assimétricas entre colonizados e colonizadores, que foi elaborada a representação da mulher autóctone, onde a mulher africana era duplamente desvalorizada, na base da raça e do género.

A maioria das mulheres é excluída à partida dos objectivos fundamentais da prática etnológica colonial, aparecendo aqui e além em situações que pontualmente

lhes conferem maior visibilidade. As tarefas consideradas adequadas às mulheres, isto é, conformes aos papéis da mulher ocidental, consistiam nas tarefas domésticas e da esfera privada. As restantes participações na vida política, religiosa e económica das mulheres, são consideradas ,«exóticas» na medida em que eram dissemelhantes do paradigma das relações de género ocidental. É de salientar que a problemática feminina era estranha à época, e particularmente aos administrativos coloniais, funções exclusivas de homens de cultura ocidental e, por conseguinte alheia às preocupações da etnologia colonial. De acordo com o exposto, o contributo das fontes bibliográficas em referência, no que concerne à participação das mulheres na vida económica, social, religiosa e política das mulheres das sociedades autóctones, em termos de aprofundamento, é diminuta.

A reflexão da antropologia, após a segunda guerra mundial, sobre o seu próprio percurso científico, elaborando a sua própria crítica epistemológica, produziu trabalhos sobre os efeitos da colaboração, prática entre antropologia e colonialismo. Progressivamente, tem vindo a sofisticar as suas análises, centrando-se na questão das assimetrias da representação, presunção de autoridade, e nos modos como as construções antropológicas das diferenças culturais, podem eliminar as diferenças sexuais e outras, e «fetichizar» certos tipos de autenticidade exótica⁹⁴.

A conotação da antropologia com o colonialismo, enquanto discurso construído pelos europeus e para o mundo Ocidental, poder e discurso sendo possuídos exclusivamente pelo colonizador, levou a que, após a independência da Guiné-Bissau, toda a estrutura científica criada durante o colonialismo, fosse abandonada e votada à extinção. Os acervos do Museu e Biblioteca extraviaram-se, perante o desinteresse do poder político, e o Centro de Estudos da Guiné Portuguesa extinguiu-se naturalmente, na ausência dos membros, que se refugiaram noutros países. Quando em 1984, após uma década de independência, é criado o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP), enquadrando a política de investigação científica do novo Estado independente, «...a investigação científica na Guiné-Bissau entrou numa fase inteiramente nova.»⁹⁵

⁹⁴ Nicholas THOMAS, *Colonialism's Culture...*, cit p. 19.

⁹⁵ INEP, *Catálogo de Publicações: 1985-1990* s/d, p. 4.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADIUME, Ifi, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*. London and New Jersey, Zed Books, 1987.
- ATHAYDE, Alfredo, “Contribuição para o Estudo Psicológico dos Indígenas do Ultramar Português”, *Anais da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar*, VIII (III). Lisboa, 1953.
- BELO, Almeida, *Meio século de lutas no Ultramar*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa. 1937.
- Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. I, n.º 1-4, 1946.
- BROWMAN, Joye, “Guiné-Bissau: Ensaio Historiográfico sobre as obras publicadas desde 69”, *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 1, (1984), pp. 217-241.
- CAETANO, Marcelo, “Uma Crónica Nova da Conquista da Guiné”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. I n.º1-4, (1946), pp. 1-3.
- CALLAN, Hilary, *Ethnology and Society Towards Anthropological View*, Oxford, Clarendon Press & Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- CALLAWAY, Hellen, *Gender Culture and Empire. European Women in Colonial Nigeria*, London, The Macmillan Press, 1987.
- CARREIRA, António, “Organização Social e Económica dos Povos da Guiné Portuguesa”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XVI, n.º 64 (1961), pp. 641-736.
- CARREIRA, António, “Guiné Portuguesa: Região dos Manjacos e dos Brame”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XV, n.º 60 (1960), pp. 735-784.
- CARREIRA, António, “Problemas do Trabalho Indígena na Colónia da Guiné”, *Boletim Geral das Colónias*, vol. 24, n.º 282 (1948).
- CARREIRA, António, “Vida Social dos Manjacos”, in *Memórias do Centro de Estudos da Guiné-Portuguesa*, n.º 1, Bissau. 1947.
- CLIFFORD, James e MARCUS, George (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press, 1986.

- COOPER, Frederick e STOLER, Ann Laura (eds.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, : University of California Press, 1989.
- DIAS, Jill, «Prefácio» in Rosa MELO *Homem é Homem, Mulher é sapo. Género e Identidade entre os Handa de Angola*, Lisboa, Ed. Colibri, 2007 pp. 11-15.
- DIOP, Cheikh Anta, *The Cultural Unity of Black Africa: The domains of Matriarchy and of Patriarchy in Classical Antiquity*. London, Karnack House, 1989.
- DOMINGUES, Maria Manuela Borges, *Estratégias femininas entre as badeiras de Bissau*, (tese dout. Antropologia Cultural e Social, Universidade Nova de Lisboa), 669p., Texto Policopiado, (em linha) Disponível em <URL: <http://purl.pt/5467/1/>; <http://www.iict.pt/tdd/bdtddol/TDD0100111.pdf>; <http://purl.pt/5467/>>.
- EVANS-PRICHARD, E. E. *La femme dans les Sociétés Primitives*, Paris, Presses Universitaires de France, (1ª ed. 1965), 1971.
- FREYRE, Gilberto, “Homenagem à Obra de Avelino Teixeira da Mota” in *Vice-Almirante A.A Teixeira Da Mota, In Memorium*. Lisboa, IICP/Academia de Marinha, vol II: (1989) pp.183-192.
- GALLI, Rosemary e JONES, Jocelyn, *Guinea-Bissau. Politics, Economics and Society*. London, Frances Pinter Publishers e Lynne Rienner Publishers, 1987.
- GALLO, Donato, *Antropologia e Colonialismo. O Saber Português*, Lisboa, ER. 1988.
- GORDON, April, *Transforming Capitalism and Patriarchy. Gender and Development in Africa*. London, Lynne Rienner Publishers. 1996.
- INEP *Catálogo de Publicações*: 1985-1990 n: 4. s/d .
- MALINOVSKI, Bronislaw, “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” in *Ethnologia*, n.º 6-7 (1997) pp. 17-38.
- MALINOVSKI, Bronislaw, *Les Dynamiques de l'Evolution Culturelle. Recherche sur les Relations Raciales en Afrique*. Paris (1ª edição 1961), 1970.
- MBA, E. N. *Nigerian Women Mobilized*, Berkeley, University of Califórnia Press. 1982.
- MOREIRA, José Mendes “Da Ergologia dos Fulas da Guiné Portuguesa” in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* XXVI n.º 102 (1971) pp. 257-320.

- MOREIRA, José Mendes, “Estrutura das Comunidades Rurais na Guiné Portuguesa. Sua Promoção e Integração no Complexo Social Português” in *Boletim Cultural Da Guiné Portuguesa* XVII n.º67 (1962) pp.: 460-472.
- MUSEU NACIONAL DA GUINÉ-BISSAU, *Museu Nacional Da Guiné-Bissau. Guião*, Bissau 1988.
- OKONJO, Kamene, “The Dual-Sex Political System in Operation: Igbo Women and Community Politics in Midwestern Nigeria”. in: Hafkin & Bay (eds.). *Women in Africa: Studies in social and economic change*. Stanford, Stanford University Press, p.45-58, 1976.
- PELS, Peter Oscar Saleminck ‘Five theses on ethnography as colonial practice’, *History and Anthropology* vol 8 n.º1-4 (1994) pp.: 1–34.
- PEREIRA, Rui 1987 «Desenvolvimento da Ciência e da Antropologia na Empresa Colonial do Estado Novo» In António Costa Pinto et al. (ed.) *O Estado Novo das Origens ao Fim da Autarcia. 1926-1959*. Vol. II. Lisboa, editora Fragmentos: 89-100.
- PEREIRA, Rui, “Antropologia Aplicada na Política Colonial Portuguesa do Estado Novo” in *Revista Internacional de Estudos Africanos* n.º 4/5 (1986), pp. 191-235.
- PEREIRA, Rui, “Introdução à reedição de 1998” in Jorge DIAS. *Os Macondes de Moçambique*. Vol1, Lisboa, CNCDP e IICT, 1998.
- POIRIER, J., “Histoire de La Pensée Ethnologique” In Jean Poirier (dir.) *Ethnologie Générale*, Paris, Gallimard , 1968, pp: 3-179.
- QUINTINO, Fernando “Os Povos da Guiné II” in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* n.º96 (1969) pp 861-915.
- QUINTINO, Fernando. “O Totemismo na Guiné Portuguesa”, *Separata do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.º 74, (1964).
- REMA, Henrique Pinto A., Teixeira da Mota e o Centro de Estudos da Guiné” in *Vice-Almirante A. Teixeira da Mota. In Memoriam*, vol II, Lisboa, IICT e Academia da Marinha 1989 pp. 315-318.
- REMA, Henrique Pinto, “O Centro de Estudos da Guiné Portuguesa Lembra 25 Anos de Existência” in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* vol. XXVI n.º101,(1971) pp. 21-61.

SANTA RITA, “Notas Críticas de Introdução ao Estudo da Etnossociologia” in *Estudos Sobre A Etnologia do Ultramar* n.º84 (1961) pp.135-174.

STAMP, Patricia, *Technology, Gender and Power in Africa*. Ottawa, International Development Research Center, 1989. (texto policopiado).

TEIXEIRA DA MOTA, Avelino, *Guiné Portuguesa*. (2 Vol). Lisboa. Agencia Geral do Ultramar, 1954.

TEIXEIRA DA MOTA, Avelino, “Classificação e Evolução da Casa e Povoamento Indígena” in Teixeira da Mota, Avelino & Neves, Mário (eds.) *A Habitação Indígena na Guiné Portuguesa*. Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa:1948, pp. 11-136.

TEIXEIRA DA MOTA, Avelino, *Inquérito Etnográfico Organizado pelo Governo da Colónia no Ano de 1946. Publicação Comemorativa do V Centenário da Descoberta da Guiné*. Bissau CEGP..1947.

THOMAS, Nicholas, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government* Cambridge. Polity Press, 1994.

WENDY, James, “The anthropologist as a reluctant imperialist” in Talal Asad (ed.) *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973.

PORTUGUESES E AFRICANOS NA ÁFRICA AUSTRAL NO SÉCULO XVI: DA IMAGEM DA DIFERENÇA AO REFORÇO DA PROXIMIDADE

ANA CRISTINA ROQUE*

“Quilloa e cittade in Arabia in una insuleta giuncta a terra ferma ben popolata de buomini negri e mercadanti, edificata al modo ñro. (...) abundancia de ouro, argento, ambre, muschio, e perle (...) vesteno panni de fera; e bambari fini...

(Sofala) ..e una insula alla bocca dum fiume habitata da molti mercadari dove e ouro infinito qle gli vien portato da le mediterranee parte de la Aphrica ha buomini picoli de corpo e forte; e molti monstuosi; quali mangiano carne humana...”

*Copia de una lettera del Rei di Portugallo al Re di Castella (1497/1500),
Imprensa Nacional, Lisboa, 1906.*

Assim apresentou D. Manuel a costa Oriental de África aos Reis de Castela, na viragem do século XVI, e na sequência das informações decorrentes das primeiras incursões portuguesas no Índico Africano.

À imagem do mundo urbano e civilizado da costa Norte, em que as cidades islâmicas de Quíloa, Mombaça e Melinde surgiam como verdadeiras metrópoles e os seus habitantes, posto que negros e mouros, se enquadravam nos estereótipos definidos e aceites pelo Ocidente como “civilização”, D. Manuel contrapunha ainda a imagem dos negros monstruosos e antropófagos das terras do Sul,

* Instituto de Investigação Científica Tropical. Departamento de Ciências Humanas / Programa de Desenvolvimento Global.

persistindo numa apresentação mítica e fantasmagórica dos africanos, criada e acarinhada durante séculos pelo imaginário ocidental e que tem, nas descrições de Leão o Africano, um dos seus melhores exemplos.

*“Quei della Terranegra sono uomini bestialissimi, uomini senza ragione, senza ingegno, e senza pratica:...e vivono pure a guisa di bestie, senza regola e senza legge, le meretrici tra loro sono molte; e per conseguente i becchi, sennon se alcuni che abitano nella città grandi. elli infine áno poco più del sentimento umano.”*¹

Por sua vez, e inerente a este mesmo conhecimento, os contactos com os vários povos africanos, tanto na Costa Atlântica quanto na Costa Oriental, deixavam sem fundamento a teoria das zonas inabitáveis da terra que, embora remontando ao século V AC, havia sido amplamente difundida na Europa por Sacrobosco no seu *Tratado da Esfera*². Não só as zonas temperadas ofereciam condições para o estabelecimento das populações, como o equador e a zona tórrida estavam longe de ser inhóspitos e intransponíveis. Ali o mar não fervia e, nas suas margens, homens como nós provavam-nos o quanto estávamos enganados.

Lançados na aventura da expansão e dos descobrimentos, os portugueses vieram, de forma decisiva, contribuir para uma nova visão do homem e do mundo. Bordejando ambas as costas do continente africano, as viagens e as navegações dos portugueses nos séculos XV e XVI, obrigaram a uma ruptura definitiva com uma imagem do mundo e dos seus habitantes que o Ocidente tinha construído e alimentado ao longo de séculos.

Apesar das evidências relevantes de tais viagens, muitos foram os que se revelaram incapazes de admitir uma alteração tão profunda e que, continuando agarrados à imagem de um mundo no qual “...para além da terra, das ilhas e dos desertos [do] Preste João, dirigindo-nos para Oriente, nada se encontra, à excepção de montanhas e grandes rochedos e a região tenebrosa onde nem se podia ver nem o dia nem a noite, como os habitantes da região testemunham”³, perpetuaram, no retrato dos habitantes de tais regiões, os velhos mitos de seres semi-humanos semi-animais, cujos costumes selváticos e bestiais estavam longe de poder enquadrá-los no conceito de “homem civilizado”, de que o Ocidente se considerava exemplo único.

¹ “Descrizione dell’e Affrica per Giovan Leone Affricano”, in Giovanni Battista RAMÚSIO *Viaggio (il) di Giovan Leone e Le Navigazioni*, Veneza, 1837, p. 30.

² Vd. Lynn THORNDIKE, *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators*, University of Chicago Press, 1949.

³ Malcolm LETTS, “Mandeville’s Travels, Texts and Translations, Londres, Hayluyt Society, 1967 (reed.), cit. in W.G.L. RANGLES, *Da Terra Plana ao Globo Terrestre*, Lisboa, Gradiva, 1990, p 21.

Aos olhos dos europeus, os usos e costumes desses homens, e sobretudo o seu aspecto físico, colocavam-nos no último degrau da escala dos humanos. A sua apresentação explorava a diferença e a dissemelhança para sublinhar, de forma intencional, não o que podia ser tido como “anormal” por referência ao modelo europeu, mas o que se considerava como “animal” e “selvagem”, por oposição ao “humano” e “civilizado”.

*“La più parte di questo non sono nè Maumettani, nè Guidei, nem men credono in Cristo; ma sono senza fede e senza non pur religione, ma ombra de religione alcuna: dimodochè nè fanno orazione, nè tengono chiesa; ma vivono a guisa di bestie (...) Quegli di Libia sono bestiali, ignoranti, senza lettere di niuna sorte, ladri e assassini; e vivono come fanno gli animali salvatiche: sono eziandio senza fede e senza regola; (...) tutto il tempo della vita loro consumano, o in far male, o in cacciare, o in far tra lor guerra, o in pascere le bestie per il deserti: e sempre vanno scalzi e nudi”.*⁴

Neste contexto, a ideia que preside a este trabalho é justamente a de sublinhar que, pese embora o perpetuar destes escritos e de toda a conceptualização e filosofia que os envolve, a documentação portuguesa do início do século XVI, testemunha, de forma clara e inequívoca, a consciência de uma realidade diferente. E ainda que persistam considerações que continuam a deixar transparecer esta ideia dos “negros bestiais”, a experiência, *que é madre de todalas cousas*, tende a corrigi-las, a afeiçoar-las, conferindo-lhes progressivamente uma “humanidade” que resulta não tanto do reconhecimento da diferença quanto, sobretudo, da constatação de uma proximidade.

Tal não significa que o discurso oficial lhes confira estatuto de civilizado ou lhes reconheça o direito à sua individualidade histórica, baseada em padrões culturais e de comportamento diferentes dos valores ocidentais persistindo ainda, em meados do século XVI, e mesmo quando em causa estão as gentes do Mwenemotapa “*de maior entendimento que a outra que corre contra Moçambique*”⁵, uma imagem de gente negra, idólatra, acreditando em agouros e feitiços, alarves, bárbaros como a própria região em que vivem, gente que come carne humana e que sangra ao animais para lhes beber o sangue⁶.

Porém, e esta é uma questão que ultrapassa em muito a temática específica aqui tratada e que respeita a toda a problemática da História da Expansão e dos Descobrimentos, este insistir no perpetuar de uma imagem do selvagem,

⁴ “Descrizione dell’è Affrica per Giovan Leone Affricano...”, p. 30.

⁵ João de BARROS, *Ásia – Década I*, Livro X, Cap. 1, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1988 (reed.), p. 376.

⁶ Idem, Caps.1 e 2.

ser inferior, quicá animal impossível mesmo de fazer aceitar a palavra divina, perpassa as linhas mestras que orientam a expansão inicial, contribuindo para alimentar a própria “política de sigilo” e, posteriormente para o desenvolvimento de políticas de exclusão e de marginalização, de que a prática escravagista é exemplo bem conhecido de todos.

À época, tal como hoje, o poder da informação, impunha-se pelo recurso à dicotomia entre saber e não saber, expressa no permanente traçar da fronteira entre o que se conhece e o que é dado a conhecer, e legitimada pela própria iniciativa de quem, aventureiro ou já consciente do que a História iria confirmar, se lançou pelo Oceano em busca de outros mares, outros espaços, gentes e credos, de que apenas se pressentia a existência e que urgia a necessidade de confirmar.

Conseguir chegar ao âmago desta questão, será talvez um dos temas mais fascinantes da “nossa” História da Expansão e dos Descobrimentos já que nela se inscreve a ideologia que a sustenta e dela depende, em última instância, o poder de controlar o que se conhece, abrindo apenas e eventualmente uma ligeira brecha que permita aos outros participar de um conhecimento, depurado e filtrado, que terá de presumir-se como real. João de Barros foi, neste contexto e enquanto “cronista oficial do reino”, um dos melhores paladinos desta construção⁷.

Por sua vez, toda e qualquer reflexão que se faça em torno desta questão não pode, ou pelo menos não deve, marginalizar outras que lhe são inerentes, designadamente, as que se referem à escolha prévia da informação a utilizar, ao testemunho directo e vivenciado de quem informa ou naturalmente, ao testemunho, por vezes também directo e vivenciado mas que corresponde não exactamente à realidade mas ao que os Portugueses pretendiam que fosse essa realidade ou, em última instância, ao que oficialmente deveria ser dito.

Todas estas questões interferem directamente, tanto na imagem construída e que se dá a conhecer, quanto numa imagem mais próxima do real, apoiada nos relatos e nas descrições de quem, não tendo sobre si a responsabilidade oficial do conhecimento é, de facto, o principal responsável pelo diálogo quotidiano com as gentes da terra e que, por isso, detém a posição privilegiada de poder relatar a “realidade”. Ainda que, naturalmente, a “realidade” não possa ser considerada em absoluto, como única, verdadeira e indiscutível pela componente de subjectividade que encerra e pelas múltiplas leituras que, por essa mesma razão, dela se pode fazer.

A objectividade que se ganha com a distância permite uma análise mais racional, expurgada das emoções que envolvem o relato de quem vive o

⁷ Ana Cristina ROQUE, “A Costa Oriental de África na 1ª metade do século XVI segundo João de Barros ou do lugar da Costa Oriental Africana na Historiografia Imperial”, *D. João III e o Império – Actas do Congresso Internacional Comemorativo do seu Nascimento*, Lisboa-Tomar, 4-8 de Junho de 2002, Lisboa, 2004, pp. 121-137.

momento. Porém, ainda que não possam ser recuperadas para a História, as emoções constituem uma componente fundamental na relação com os outros e o mundo que nos rodeia e sem elas, a História, perderia uma componente essencial: a sua humanidade.

Na miríade de documentos do século XVI, os *Relatos de Naufrágios* constituem um campo privilegiado para a compreensão desta componente da História, perceptível num registo marcado sobretudo pela dimensão da memória e da sobrevivência. Escritos *a posteriori*, e preservando quase à flor da pele as emoções dos momentos da desgraça e da tragédia, estes textos constituem ainda assim exemplo paradigmático de um registo minucioso e detalhado que nos permite hoje refazer percursos e precisar informações sobre as gentes contactadas e as regiões percorridas. Embora quase sempre abordados numa perspectiva de história trágico-marítima indissociável da expansão portuguesa, estes relatos constituem, de facto, os primeiros itinerários terrestres feitos por europeus na África Austral e deles resultou o *corpus* documental mais antigo sobre o *hinterland* da costa Sul Oriental de África. Um *corpus* documental riquíssimo e que constitui hoje, também, um testemunho precioso para perceber a desconstrução dos mitos em que, no início do século XVI, se envolvia ainda a apresentação dos homens e das terras de toda a região austral do continente africano.

Ainda que não seja nossa intenção explorar aqui o mundo dos *Relatos de Naufrágios* não podemos deixar de referir a sua importância para o conhecimento das terras e gentes das zonas atravessadas pelos sobreviventes, sobretudo das áreas interiores confinantes com o litoral entre a Angra de São Brás e Sofala. Esse conhecimento e reconhecimento expressa a forma como essas sociedades foram percebidas pelos europeus permitindo-nos hoje recuperar aspectos particulares que contribuem para uma representação e conceptualização do Outro à “nossa imagem e semelhança”, por contraponto à imagem oficial dos “negros selvagens e bestiais”.

Já vimos que, na viragem do século XV, a carta de D. Manuel é clara quanto à questão do que se deveria dar a conhecer e, de facto, será necessário esperar mais de um século para que, oficialmente, se assuma outra atitude. Contudo, olhando de perto outra documentação do mesmo período, constatamos que o que se conhecia de facto, nem sempre correspondia ao que era dado a conhecer.

De um modo geral, as informações do primeiro quartel do século XVI, apontam para uma progressiva desmitificação que decorre e acompanha o reconhecimento do litoral africano, dos seus recursos e potencialidades e das comunidades que ali habitam e os aproveitam.

Note-se que esta mudança na percepção e apreciação do Outro transparece logo nos primeiros documentos, designadamente nos relatos da primeira viagem

de Vasco da Gama à Índia⁸ e da viagem de Pedro Álvares Cabral⁹, ainda que o primeiro esteja na base da já referida carta de D. Manuel.

Em qualquer destes dois textos, a imagem do Outro surpreende sobretudo pelos aspectos em que reflecte não tanto a diferença mas a proximidade e semelhança. Levando na cabeça a imagem dos negros bestiais que povoariam as regiões até aí tidas por inóspitas e inabitáveis, e apesar de nunca deixarem de sublinhar o que os separa destas gentes, o que surpreende estes homens é, principalmente, o facto de se reconhecerem a si próprios no outro. Expressando-se esse reconhecimento não só na apreciação das gentes como também na própria paisagem que replica ambientes e *habitats* que lhes são familiares em Portugal e na bacia do Mediterrâneo.

É assim que a imagem dos homens baços da Angra de S. Brás se vê afeiçoada por Álvaro Velho. Os mesmos negros que haviam apedrejado os homens de Bartolomeu Dias enquanto ali faziam aguada, apesar de traiçoeiros¹⁰ e de continuarem a mostrar uma certa hostilidade e desconfiança relativamente ao estrangeiro que lhes tira a água, revelam-se sensíveis porque conhecedores e amantes da música, pois “... *começaram logo de tanger quatro ou cinco flautas, e uns tangiam alto e outros baixo, em maneira que consertavam muito bem para negros, de que se não espera música*”¹¹. Depois, mais a Norte, o mesmo autor informa de como a Martim Afonso, que Vasco da Gama mandou sair em terra, os negros do Rio do Cobre “fizeram gazalhado” e da recepção simpática e amistosa que a população indígena ali fez aos portugueses que, por isso, chamaram àquela terra a Terra da Boa Gente. Desta forma, e ainda que muito timidamente, se vai reconhecendo no Outro os traços de uma humanidade que, à partida, lhe era negada.

Em seguida, o olhar do observador atento que foi Álvaro Velho ou mesmo do anónimo autor que relata a viagem de Cabral, vai registando que também aqueles homens são, como os ocidentais, agricultores, pastores e comerciantes, reconhecendo-lhes procedimentos semelhantes aos usados na Península Ibérica e habitando uma região que em tudo lhe era também muito semelhante. Na Angra de São Brás, por exemplo, marca-se o gado para venda e albardam-se os bois à moda de Castela¹², a paisagem pontua-se de espécies vegetais que lembram as estevas e os zambujeiros da bacia do Mediterrâneo¹³ e, entre a fauna marinha,

⁸ ANÓNIMO, *Relação da 1ª Viagem de Vasco da Gama à Índia* (1497-98 Álvaro Velho?), Biblioteca da Expansão Portuguesa, vol. I, Lisboa, Alfa, 1989 (apresentação e comentário de Luís de Albuquerque)

⁹ “Relação do Piloto Anónimo (1500)”, publicada in Jaime CORTESÃO, *A expedição de Pedro Álvares Cabral e a Descoberta do Brasil*, Obras Completas, vol. XII, Lisboa, Portugália, 1967.

¹⁰ ANÓNIMO, *Relação da 1ª Viagem de Vasco da Gama à Índia...*, p. 27.

¹¹ Id. *Ibidem*.

¹² ANÓNIMO, *Relação da 1ª Viagem de Vasco da Gama à Índia...*, p.14.

¹³ Raphael Eduardo de Azevedo BASTO, *Esmeraldo de Situ Orbis por Duarte Pacheco Pereira* (1505-1508), Lisboa, 1892, p. 91.

enumeram-se desde logo as aves conhecidas dos marinheiros e as que, em movimentos sazonais, usam as rotas que passam pela Península¹⁴.

Prosseguindo num registo marcado pela observação e pelo detalhe, indica-se que também nestas terras, homens e mulheres têm funções diferentes na sociedade, e que estas sociedades são igualmente marcadas por uma estratificação social em que a riqueza se expressa por vários indicadores precisos, nomeadamente sinais exteriores que, como por exemplo, o vestuário, permitem perceber a posição de cada um na sociedade. E ainda que, tal como no Ocidente, grandes cidades florescem ligadas à actividade comercial e que, em muitas delas, o luxo e a riqueza em que vivem os seus dirigentes rivaliza com as mais faustosas cortes europeias da época.

Em Quíloa “...*habitam...mercadores ricos...(e) os da terra andão vestidos de panos de algodão finos, e de sedas e brocados finíssimos, e são negros*”¹⁵ e em Melinde, quando os portugueses se encaminharam para o Palácio do rei. “...*lhes vierão ao encontro muitas mulheres com perfumadores cheios de brazas, deitando-lhes tantos perfumes, que toda a terra estava embalsamada; e assim entraram onde o Rei estavam assentado em huma cadeira...*”¹⁶

Neste contexto, como continuar a sustentar a imagem do selvagem e do negro bestial? Mau grado a persistência de um discurso oficial que continua a marginalizar estas sociedades, e que em simultâneo sustenta e sublinha o papel “civilizador” que parece reservado aos Portugueses, a documentação da época testemunha a fragilidade desta imagem ao contrapor um quotidiano em que se evidenciam, sobretudo, os traços de uma proximidade que nos envolve e nos faz “sentir em casa”.

Naturalmente que tudo o que se desconhece e se observa e apresenta pela primeira vez, é descrito não só com minúcia mas, sobretudo, tendo como termo de comparação um referencial conhecido, mesmo quando se continua a dar espaço à imaginação e à fantasia. Só assim a descrição se torna perceptível e credível para quem recebe a informação sem ter presenciado nenhuma das situações descritas, mas podendo doravante construir outras representações destas em função não só do que se ouviu como também dos referenciais específicos relevantes dos horizontes próprios de cada um. A progressiva construção de representações, eventualmente até cada vez mais elaboradas, reproduz assim formas diferenciadas de transmitir uma informação que se assumiu como real, podendo dar espaço, do ponto de vista conceptual, à elaboração de imagens que combinam realidade, imaginação, fantasia e criatividade como a do famoso rinoceronte africano de Albert Dürer ou

¹⁴ Ana Cristina ROQUE, *A Costa Oriental de África na 1ª metade do século XVI segundo as fontes portuguesas da época* - Anexo 5, Tese de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão, apresentada em 1995 à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa. (Documento não editado).

¹⁵ “Relação do Piloto Anónimo (1500)”, *op. cit.*, p.112.

¹⁶ *Ibidem*.

do não menos conhecido Mapa-mundi de Fra Mauro, que ouvindo atentamente os relatos de viajantes, mercadores, aventureiros e missionários, se questionava em permanência sobre o que incluir ou não no seu mapa – “*How was I to inscribe what he told me onto my map?*”¹⁷

Deste modo, expurgadas as fantasias e ao invés de se insistir na tónica de uma representação anquilosada, que sabemos ter sido a oficial, e das consequências, a curto prazo, da persistência dessa mesma representação, de que todos conhecemos os funestos resultados, consideramos que valerá a pena apostar numa leitura da documentação portuguesa privilegiando as componentes ligadas ao reconhecimento. Não só das gentes, usos, costumes e saberes, mas também do território, recursos e potencialidades.

Por sua vez, e não menos interessante de analisar, uma das consequências deste reconhecimento revela-se também na tentativa de hierarquizar e padronizar os africanos de acordo como uma escala de aproximação ao conceito de “civilizado” e onde se posicionam em primeiro lugar as elites de mercadores negros islamizados e em último, os negros de cabelo revoltado que tapam “as partes vergonhosas” com pequenas tangas tecidas a partir de fibras vegetais, tendo de permeio inúmeras variantes que tendem a identificar os diferentes indivíduos com o grupo social a que pertencem. E, neste caso, com destaque especial para uma situação que, ao Ocidental, parece estranha e que respeita aos negros sumariamente vestidos apenas da cintura para baixo, e por isso socialmente posicionados nos escalões inferiores, mas com panos de algodão e seda vindos do Oriente, o que corresponde a um estatuto que, no imaginário ocidental, não se compadece com a imagem de homens e mulheres que andam parcialmente nus. Sentindo-se mesmo algum desconforto com esta situação que escapa à lógica de um modelo ocidental em que escassez se identifica com pobreza.

Neste contexto, e sem que por um momento que seja o registo cauteloso e minucioso destes dados tenha deixado de servir os objectivos específicos que orientaram estas missões de reconhecimento, o empenho que nelas foi posto impôs que se olhasse a terra e os homens de uma forma mais objectiva, o que confere a este tipo de registos um lugar particular sobretudo quando se pretende abordar o “mundo” da representação dos africanos no Ocidente, no século XVI.

Não podendo, naturalmente, fazer aqui uma análise exaustiva desta questão em toda a documentação do século XVI, escolhemos alguns exemplos, da primeira metade do século que podem, de *per si*, constituir uma base de reflexão sobre esta problemática, designadamente, as informações provenientes viagens de António Fernandes (1511-1515), dadas a conhecer por via dos *Apontamentos*

¹⁷ James COWAN, *A Mapmaker's Dream – The Meditations of Fra Mauro, Cartographer to the Court of Venice*, Shambala, Boston – London, 1996, p.19.

de Gaspar Veloso (1512)¹⁸ e da *Carta de João Vaz de Almada para el-rei* (1516)¹⁹, e os textos de Duarte Barbosa (1516)²⁰ e de Martim Fernandes de Figueiroa (1505-1511)²¹. Em qualquer dos casos, a tónica das missões de reconhecimento é posta na relação homem / território, seja na vertente de identificação dos recursos e potencialidades do território e a forma como os mesmos são localmente aproveitados, seja na eventual possibilidade de aceder e beneficiar desses mesmos recursos; sendo que, tanto os textos que se referem a Fernandes quanto os de Barbosa são, por excelência, paradigmáticos, na forma como transmitem as suas observações.

Instalados os portugueses em Sofala e após uma apreciação mínima das condições que podia oferecer a região refere Martim Fernandez de Figueiroa que, “El capitã enbio por provisiones el rio arriba cinquenta leguas”²², provavelmente nas terras do rei de Mexandira²³, e a restante documentação deste período evidencia que, com o mesmo objectivo, o bergantim de Sofala, realizava regularmente viagens ao longo da costa ou subindo o rio. Deste modo, apesar da procura de alimentos constituir o objectivo fundamental destas deslocações, estas terão igualmente funcionando como as primeiras viagens de reconhecimento da faixa litoral e sublitoral a partir da feitoria, estendendo-se progressivamente a áreas mais distantes, quer por penetração no *hinterland* quer por navegação ao longo da costa, para Norte ou Sul de Sofala, e ilhas costeiras.

A sua realização permitiu recolher informações não só sobre o que se produzia, onde e quando, como também sobre o que se podia comprar e a troco de quê, adquirindo estas informações uma importância especial no contexto

¹⁸ “Apontamentos de Gaspar Veloso, escrivão da feitoria de Moçambique, enviados a el-rei (1512)”, *Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central (1497-1840)*, vol. III, Doc. 29, 1964, pp.180-189.

¹⁹ “Carta de João Vaz de Almada, Capitão de Sofala, para el-Rei. Sofala, 26 de Junho de 1516”, *Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central (1497-1840)*, vol. IV, Doc. 16, 1965, pp.274-295.

²⁰ Duarte BARBOSA, “Descrição das Terras da Índia Oriental e dos seus usos e costumes, ritos e leis (Livro de Duarte Barbosa, 1516), *Colecção de Notícias para a História e Geografia das Nações Ultramarinas*, Tomo II, Lisboa, 1867.

²¹ Relação de Martim Fernández de Figueiroa (1505-1511)”, *Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central (1497-1840)*, vol. III, Doc 106 – Apêndice, Lisboa, 1964, pp. 587-633.

²² “Relação de Martim Fernández de Figueiroa (1505-1511)”, *op.cit.*..., Lisboa, 1964, p. 601.

²³ As terras de Mycamdira (Mexandira ou Maxamdyra), onde é possível encontrar mantimentos, são, segundo António Fernandes, as que confinam com Sofala embora este não especifique a que distância ficariam da Feitoria. “Apontamentos de Gaspar Veloso...”, (1512), *op.cit.*, p. 180. Depois do rei de Sofala, o rei de Mexandira é o primeiro a ser referenciado pelos portugueses. Seria provavelmente a chefatura mais próxima da feitoria e por isso também a primeira a ser referida na documentação portuguesa. “Mandado de Manuel Fernandes, Capitão de Sofala, para os contadores de el-rei. Sofala, 25 de Agosto de 1506, *Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central (1497-1840)*, vol. I, Doc 84, Lisboa, 1962, p. 614.

do reconhecimento e do conhecimento efectivo, progressivo, da região e dos seus habitantes, e decorrendo daí uma imagem dos mesmos que os afasta progressivamente da condição de animal predador inerente à qualificação de selvagem.

Uma das principais manifestações da “humanidade” destas gentes é, justamente, o reconhecimento do seu estatuto de produtores, sendo que a percepção desta situação releva sobretudo da indicação e identificação do que se produz, tendo como referência o leque de produtos já “domesticados” e aceites como parte integrante da dieta alimentar de quem se considera “civilizado”.

Referenciam-se assim a produção local de cereais²⁴ e de cana-de-açúcar²⁵, a criação de gado²⁶ e de aves de capoeira²⁷, de par com a identificação e localização das áreas onde se pode proceder à sua aquisição, e a indicação dos períodos em que a mesma se não pode fazer²⁸, num quadro regional que, no final da primeira década de 500 abarca já toda a faixa litoral e ilhas entre a foz do Pungué e a do Save, e para onde as populações passam, por isso, a ser descritas em função de comportamentos menos selváticos, porque afeiçoados pela sua condição de produtores e conhecedores dos saberes e técnicas inerentes a essa condição.

Conjugando informações resultantes de percursos terrestres, fluviais e marítimos, o conjunto dos dados presentes nestes relatos permite, já no primeiro quartel do século XVI, um esboço das características da região e das suas gentes a partir do qual se trabalhará doravante no sentido da sua confirmação e, sobretudo, da sua definição em termos de delimitação espacial e caracterização cultural, contribuindo também estes para moldar uma imagem do Outro, cada vez mais próxima da realidade.

Daí a importância que se tem dado particularmente a António Fernandes²⁹, pioneiro que foi da penetração no sertão africano informando, por experiência

²⁴ Destaque para o sorgo (*sorghum sp.*), a mexoeira (*Pennisetum glaucum.*) e o arroz (*Oryza sp.*).

²⁵ “Relação de Martim Fernández de Figueiroa (1505-1511)”, *op.cit...*, p. 598.

²⁶ Referem-se abundância de gado vacum e caprino. “Mandado de Pero de Anhaia, Capitão-mór de Sofala, para o Feitor Manuel Fernandes, Sofala, 2 de Dezembro de 1505”, *Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central (1497-1840)*, vol. I, Doc.28, Lisboa, 1962, p. 316.

²⁷ “Relação de Martim Fernández de Figueiroa (1505-1511)”, *op. cit...*, p. 598.

²⁸ Logo em 1511, aparecem as primeiras referências aos períodos do ano em que, em situação normal, escasseiam os mantimentos e, por isso não é possível a sua aquisição. Veja-se, por exemplo, o “Rol de Pagamento do Mantimento de Junho de 1511 na Fortaleza de Sofala, 1 de Junho de 1511”, *Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central (1497-1840)*, vol. III, Doc. 17, Lisboa, 1964, p. 90 ou o “Mandado de João Vaz de Almada, Alcaide-mór de Sofala, para o Feitor Cristovão Salema, Sofala, 15 de Outubro de 1516”, *Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central (1497-1840)*, vol. IV, Doc. 24, 1965, p. 548.

²⁹ As viagens de António Fernandes foram objecto de estudo específico ou de capítulos próprios em obras dedicadas ao estudo da região. Vejam-se, entre outros, Hugh TRACEY, *António Fernandes, descobridor do Monomotapa (1514-1516)*, Lourenço Marques, Arquivo Histórico de

própria, sobre esse mundo sertanejo povoado de pequenos reinos ligados entre si, cujas relações se apresentavam por vezes tensas, marcado pela rivalidade político-económica dos grandes senhores do sertão, de quem se diz serem dependentes, e de entre os quais se destacava o do *Mwenemotapa*³⁰.

Todavia, e apesar desta rivalidade que não cabe aqui analisar, Fernandes testemunha que, entre as gentes do sertão, existe uma unidade cultural que se manifesta num conjunto de costumes comuns a todos os povos por ele contactados.

As festas, em particular as festividades ligadas à lua nova³¹, as características gerais da população³², o sistema de reciprocidade de dádivas e o uso do mesmo tipo de armas³³ são alguns dos aspectos referidos como evidência dessa unidade cultural; uma unidade que se manifesta também, de forma clara e precisa, numa forma de organização particular do espaço que tem, nas grandes fortalezas de pedra solta do interior - os *Zimbabwe* -, o seu exemplo mais acabado.

Neste contexto, ao reconhecer-lhes esta unidade cultural e a sua ligação directa à construção dos *Zimbabwe* do interior, António Fernandes contribui desde logo, não só para contrariar as ideias de todos quantos defendem como exógena a cultura e os homens que a elas se encontravam ligadas, como também para precisar uma imagem do negro africano onde se evidenciam sobretudo as afinidades, num contexto em que a diferença se esbate apenas num certo exotismo que não foi ainda possível erradicar.

Deste modo, num momento em que ainda se olhava a população indígena africana como algo de intermédio entre o civilizado e o selvagem, o reconhecimento da existência de uma unidade cultural entre os povos do sertão, confere às informações de Fernandes uma importância capital no contexto da problemática da representação dos africanos. Percorrendo um vasto território onde nem sempre nos é possível identificar e localizar os sítios referidos³⁴ Fernandes

Moçambique, 1940, Alexandre LOBATO, *A Expansão portuguesa em Moçambique, de 1498 a 1530*, 3 vols., Lisboa, Agência Geral do Ultramar – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1954-60 e R. W. DICKINSON, *Report on Sofala Investigations (26 May -11 Junho, 1970)*. Documento policopiado disponível na Biblioteca do Departamento de Arqueologia e Antropologia da Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique.

³⁰ “Carta de João Vaz de Almada...”, 1516, *op.cit.*..., p. 290, “Apontamentos de Gaspar Veloso...”, (1512), *op.cit.*..., p. 184.

³¹ Id., p. 188. Sobre as festividades da lua nova e a sua possível filiação na cultura islâmica veja-se, entre outros, António RITA-FERREIRA, *African Kingdoms and alien settlements in Central Mozambique (c.15th-17th centuries)*, Coimbra, Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1999, p. 27.

³² “Apontamentos de Gaspar Veloso... (1512)”, *op.cit.*, p.188.

³³ Idem, p. 184.

³⁴ Casos do Reino de Mycamdira e Quytomgue, nas imediações de Sofala, mas cujas referências não permitem a possibilidade de uma localização precisa. O mesmo para o reino de Ynhacouce, já mais afastado. “Apontamentos de Gaspar Veloso... (1512)”, *op.cit.*, p. 180 – 182.

providencia informações fundamentais sobre as sociedades africanas, os recursos disponíveis no espaço que estas partilham e os princípios que presidem à sua gestão, contribuindo para concretizar uma imagem do negro africano que não se enquadra na classificação de “selvagem bestial”, marginal ao mundo civilizado.

O testemunho de Duarte Barbosa³⁵, a quem se não tem dado tanta atenção, prossegue numa linha de análise semelhante à de António Fernandes. O seu texto informa, para o continente africano, sobre as terras que ocupam a faixa costeira – litoral e ilhas – a Norte do Cabo de S. Sebastião, esclarece aspectos menos precisos ou detalhes que uma estadia curta não poderia evidenciar e, tal como o de Fernandes, reflecte a experiência pessoal de quem viveu na região e pode revelá-la expurgada dos exageros e fantasias dos relatos e descrições anteriores

Neste sentido, e para alguns aspectos, pode mesmo dizer-se que Barbosa excede Fernandes, sendo particularmente relevantes os dados sobre a população e o seu quotidiano³⁶ mesmo quando referentes a áreas onde ele não esteve mas que teve o cuidado de compilar informação, como no caso do Reino do Mwenemotapa.

Em qualquer dos casos, a tónica de Barbosa assenta na constatação da existência de traços comuns às populações da faixa costeira e do *hinterland* de Sofala que partilham de um horizonte histórico-cultural em que as mesmas se identificam. Assim se depreende pelas características comuns a toda a população ao longo da faixa litoral e sublitoral do continente de Bazaruto a Angoche e à foz do Cuama. São pretos baços que falam “aravia” e língua da terra e se alimentam de cereais, carne e pescado. Homens e mulheres que se vestem sumariamente, da cintura para baixo, com panos de algodão e seda na sua maioria vindos do Oriente, e o seu quotidiano revela se não prosperidade pelo menos uma confortável situação de bem-estar.

Produtores, mercadores e intermediários comerciais, as suas principais povoações identificam-se com as mais conhecidas e prósperas feitorias comerciais

³⁵ Duarte Barbosa acabou de escrever o texto no ano de 1516. A sua difusão e aceitação na Europa deve ter sido muito rápida uma vez que, na Biblioteca Nacional de Madrid existe um texto semelhante, datado de cerca de 1518 - BNM Ms. 1 016, *Descrição da situação, costumes e produtos de alguns lugares de África* [Ca. 1518], fls. 1-6 - e, na Biblioteca Nacional de Paris, um manuscrito francês que parece ser da mesma data e que, na essência, embora com ligeiras alterações, se apresenta como sendo também o mesmo texto que se encontra na Biblioteca Nacional de Madrid - BNP Ancien fond n.º 6 116, *Descrição da situação, costumes e produtos de alguns lugares de África* [Ca. 1518], fls. 238-240. Estes dois textos encontram-se reproduzidos em *Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central*, vol. IV, 1965, respectivamente Doc. 48, pp. 354-370 e Doc. 49, pp. 372-380. Para além destas cópias, na edição crítica e anotada que, em 1996, foi publicada pelo IICT, identificam-se mais 10 manuscritos, todos do século XVI, como sendo cópias ou traduções, mais ou menos parciais, do mesmo texto. *Vd.* M. A. da V. SOUSA, *O Livro de Duarte Barbosa* (edição crítica e anotada), vol. I, Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga – Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.

³⁶ Duarte BARBOSA, “Descrição das Terras da Índia Oriental...”, *op.cit.*, pp. 18-19.

que se relacionavam entre si, no quadro de um vasto complexo comercial que, velho de muitos séculos, articulava o continente africano à Índia e ao Oriente por via do Índico.

Tendo esse complexo como referência, pode mesmo dizer-se que o seu texto contraria em tudo a ideia de persistir numa imagem pejorativa destas sociedades. A estrutura em que estas se alicerçam e a sua forma de actuação revelam princípios de organização e relacionamento com o Outro em tudo semelhantes aos padrões ocidentais conhecidos e, não fora um ou outro pequeno detalhe a sugerir ligeiras alterações, e dir-se-ia mesmo não terem sido sequer afectados pela presença dos Portugueses.

Curiosamente, é justamente ao referir uma dessas alterações que Duarte Barbosa nos introduz no mundo dos saberes e das tecnologias tradicionais locais, confrontando-nos com conhecimentos e procedimentos que não se ajustam ao modelo de “besta selvagem” que seria o negro africano.

Referindo-se a Sofala, Barbosa considera que a chegada dos portugueses e a sua política de monopólio fez reanimar na região a cultura do algodão³⁷ e inovar a indústria da tecelagem dos panos³⁸, depreendendo-se do seu texto que estas actividades, embora tradicionais na região, não tinham grande peso na economia local já que o negócio dos panos se identificava sobretudo com os algodões e sedas do Oriente.

Contudo, evidenciando sobretudo condicionantes e limitações ao desenvolvimento destas actividades, Barbosa, quiçá involuntariamente, fornece um conjunto de dados que nos remetem para a importância que estas teriam na região bem como para os conhecimentos envolvidos na tecnologia da sua produção.

O seu texto informa sobre saberes locais da tecnologia artesanal da tecelagem dos panos de algodão, sobre actividades económicas, supostamente de menor importância do ponto de vista dos portugueses e que por isso não tinham ainda despertado a sua atenção e, sobretudo, sobre a imensa capacidade de adaptação e inovação das comunidades locais no sentido de incorporar modelos exteriores e de ultrapassar dificuldades que podem ameaçar o seu quotidiano.

Neste contexto, refere-se o muito algodão que se produz, os panos brancos que se faziam na terra e de como de brancos passaram a coloridos para remediar

³⁷ *Gossypium herbaceum* da família das *Malvaceae*. A variedade *africanum*, ocorre, na forma espontânea e silvestre na África Austral. HARLAN *et al.*, *Origins of African Plant Domestication*, Mouton, 1976, p. 299. MANDALA cit. in Alan ISAACMAN, “The prazos da coroa 1752-1830: a functional analysis of the political system”, *Studia* 26, Lisboa, 1969, p. 20, referencia-o para o Vale do Shire, R.W. DICKINSON, “The Archaeology of the Sofala Coast”, *South Africa Archaeology Bulletin*, 30, 1975, p. 84-104 evidencia que, do ponto de vista arqueológico, a tecelagem do algodão é atestada na região do Save durante a Idade do Ferro e John ILIFFE (1997), *Les Africains, Histoire d'un continent*, Paris, Aubier, p. 173, precisa que a mesma era praticada em Mapungubwe desde o século XII.

³⁸ Duarte BARBOSA, “Descrição das Terras da Índia Oriental...”, *op.cit.*, p. 18.

o muito dano e prejuízo que os portugueses fizeram aos mercadores locais e explica-se que, desfiar panos pintados de Cambaia para aproveitar os fios coloridos e incorporá-los nos panos brancos locais, se afigurou então a solução para muitos dos que, directamente ligados à indústria da tecelagem e ao comércio dos panos, tentaram ultrapassar as imposições dos portugueses³⁹.

Porém, não é de um dia para o outro que se aprendem a desfiar os panos coloridos da Índia de forma a poder combinar os seus fios com o fio de algodão local, que se diz mais grosseiro, e voltar a tecê-los de novo, segundo modelos e padrões com procura garantida no mercado e, principalmente, com a certeza de os continuar a poder resgatar contra o ouro.

Por outro lado, o trabalho implícito neste processo não é fácil e exige uma estrutura organizada, complexa, que contemple quer as tarefas específicas dos diversos estádios de produção, quer as tarefas relacionadas com a sua organização, com a aquisição de panos orientais a ser usados como matéria-prima e não como mercadoria e, finalmente, com a sua posterior integração nos circuitos comerciais⁴⁰. E se, estes dois últimos aspectos se poderiam enquadrar com relativa facilidade no âmbito das redes comerciais tradicionais que operavam na região, os aspectos relacionados com a sua produção e a disponibilidade de mão-de-obra tinham de ser organizados e geridos pelos grupos mais directamente envolvidos nas diferentes actividades produtivas e, eventualmente, no quadro de uma complementaridade regional que tinha em conta as potencialidades de produção específicas das várias zonas que a integram.

Se considerarmos todo o historial das relações entre Sofala e o Reino dos Mutapa, que António Fernandes referira já, bem como a produção específica de algodão e o desenvolvimento da tecelagem nos reinos de Moçambique e Moçimbo⁴¹ com vista ao comércio com aquele reino⁴² e que o próprio Mwenemotapa, por protecção, apenas usava sobre si panos de algodão de fabrico local⁴³, torna-se difícil aceitar a ideia de Barbosa sobre as razões do desenvolvimento da tecelagem em Sofala.

³⁹ Idem., *Ibidem*.

⁴⁰ Devido ao imenso trabalho exigido pelo seu fabrico estes panos, de produção local, podiam ser tão valiosos e prestigiados como os panos de importação. *Vd.* António RITA – FERREIRA – “Alguns documentos inéditos sobre os bens sequestrados a Baltasar Manuel Pereira de Lago”, *Factos e Ideias: Revista do Centro de Estudos de Relações Internacionais*, Ano 3, (4 – 5), 1987, p. 68.

⁴¹ Provavelmente na margem norte do Zambeze, nas imediações de Sena. R.W. DICKINSON, “Sofala and the rivers of Cuama: Crusade and commerce in S.E. Africa (1505-1595), Dissertação de Doutoramento, 1971, p. 63. Documento policopiado, disponível na Biblioteca do Departamento de Arqueologia e Antropologia da Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique.

⁴² Pe. Francisco MONCLARO, “Relação da viagem que fizeram os Padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista do Monomotapa no ano de 1569, feita pelo Padre Monclaro da mesma Companhia” Cód. BNP copiado pela Sociedade de Geografia de Lisboa e impresso e publicado no Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, Lisboa, série IV, 1883, p. 547.

⁴³ João de BARROS, *Ásia – Década I...*, p. 377.

Mais do que uma das respostas dos mouros à acção de fiscalização levada a cabo pelos portugueses, a produção e tecelagem de algodão parecem deter não só um papel importante no quadro da economia regional como também ao nível da cosmologia destas sociedades. O uso exclusivo dos panos de fabrico local pela autoridade máxima, neste caso o Mwenemotapa, pode ter funcionado, a nível interno, como um dos factores de protecção contra a influência de forças externas, porventura ocultas, e que pudessem constituir uma ameaça à harmonia e equilíbrio naturais que devem presidir ao mundo e à sociedade⁴⁴.

Deste modo, ao informar e testemunhar práticas comuns ao mundo “civilizado”, Barbosa fornece mais um contributo para desconstruir os mitos sobre os negros africanos, aproximando-os dos modelos do mundo ocidental.

No mesmo sentido devem ser encaradas as suas observações sobre as comunidades das *Húicas* grandes (arquipélago de Bazaruto). Precisando a posição de entreposto comercial destas ilhas e o seu papel na articulação com o comércio das terras firmes fronteiras, Barbosa refere que as gentes da ilha procedem, embora de forma moderada, à exploração dos recursos silvestres, marinhos - âmbar, pérolas e aljôfar miúdo -, eventualmente objecto de comercialização⁴⁵ embora não seja este o objectivo principal da sua exploração. As pérolas e o aljôfar miúdo não são mais do que um subproduto, comercializável, de uma das espécies de bivalves – a ostra perlífera⁴⁶, localmente designada por *mapalo*⁴⁷ - que faz parte da dieta alimentar local.

Neste contexto, sublinhando a importância dos recursos marinhos regionais e sobretudo do desconhecimento local de processos de extracção das pérolas que protejam e privilegiam o valor comercial destas, Duarte Barbosa informa sobre componentes da dieta alimentar local (ostras), sobre gestos e processos do quotidiano das populações com vista à sua subsistência (apanha de ostras e forma de as abrir) e, finalmente, sobre conceitos e valores próprios ao universo destas comunidades (sobrevivência / subsistência; equilíbrio / sustentabilidade / lucro).

⁴⁴ J. K. RENNIE, “Ideology and state formation: political and communal ideologies among the south-eastern Shona, 1500-1890”, *State formation in Eastern Africa*, Nairobi, Heineman Education Books, 1984, pp. 162-193.

⁴⁵ Duarte BARBOSA, “Descrição das Terras da Índia Oriental...”, *op.cit.*, p. 16.

⁴⁶ *Pinctada capensis* da família das *Pteriidae*, Ocorre na zona infralitoral, em areia lodosa com conchas. W. FISHER *et al* (eds.), *Guia de Campo das espécies comerciais marinhas e de águas salobras de Moçambique – Fichas da FAO de identificação das espécies para actividades de pesca*. Projecto PNUD /FAO/ MOZ / 86 / 030, FAO, Roma, 1990, p. 320 e 326.

⁴⁷ A variedade de ostra local é a *Pinctada imbricata*, de casca muito fina, localmente designada por *mapalo*. Guilherme S. RUPP e Edson Anselmo JOSÉ, *Relatório de Actividades desenvolvidas em Moçambique. Prospecção de viabilidade de cultivo de moluscos bivalves nas províncias de Inhambane e de Gaza*, Projecto SOED / CIDA, Maputo, 23/09/2009, p. 3. [em linha][último acesso em Maio de 2010].

Disponível <http://web.uvic.ca/~soed/documents/Relatorio%20atividades%20Mocambique%2009.pdf>

Enquanto aponta a ignorância, a falta de ambição, o desapego pelas coisas materiais e a ausência de perspectivas desta gente, parecendo assim evidenciar o longo caminho que ainda têm de percorrer até à “civilização”, Barbosa informa, ainda que não intencionalmente, sobre todo um conjunto de saberes e técnicas que integram um modelo cultural e civilizacional próprio que as caracteriza e lhes permite mesmo gozar de algum prestígio, prosperidade e bem-estar que não se compadece com a noção de selvagem.

Deste modo, a forma como nos é dada esta informação, permitindo níveis de leituras diferenciados que tornam difícil precisar o lugar dos negros destas ilhas no quadro do binómio selvagem / civilizado, torna-a particularmente significativa no contexto da representação dos africanos.

Dos testemunhos de homens como António Fernandes e Duarte Barbosa e das muitas observações e registos que acompanharam a instalação dos portugueses na Costa Oriental de África, como o de Martim Fernández Figueiros, se foi assim construindo uma imagem menos fantasiosa da terra e das suas gentes enquanto se providenciava o reconhecimento indispensável à logística dos portugueses na região e se identificavam recursos e potencialidades.

Como se referiu inicialmente, não se pretende aqui, proceder a uma análise exaustiva das diferentes fontes da época com relevância para esta problemática mas apenas evidenciar que a documentação do século XVI, e em particular a da primeira metade do século, testemunha de forma clara e inequívoca a existência de discursos paralelos no que respeita à representação dos africanos no Ocidente, que se crê ter sido demonstrado pelos exemplos dados.

Reproduzindo concepções, experiências, interesses e posicionamentos diversos, esses discursos coexistem, dissonantes, perpetuando uns, imagens pré-concebidas que justificam e suportam a missão civilizadora do ocidental esclarecido no mundo selvagem africano, enquanto outros atentam sobretudo nas semelhanças e no reconhecer no Outro os seus próprios referenciais.

Independentemente da importância das razões desta discrepância, que nos levam a domínios específico da História e da Filosofia fundamentais para a compreensão da dinâmica própria do processo de relacionamento com o Outro, estes discursos perpassam os milhares de páginas da documentação portuguesa do século XVI, deixando bem claro que não é possível falar de uma representação / imagem dos africanos, a menos que se pretenda atender apenas ao discurso do poder ou dos seus representantes “oficiais”.

Daí a importância de “reler” as fontes numa perspectiva menos limitativa em que se considerem os vários elementos que, nos diferentes textos, concretizam uma imagem menos conceptualizada e menos fabricada do africano, e em que este se apresenta de facto como é e pelo é, pelo que faz e como faz.

Esta abordagem constitui um elemento fundamental para a desconstrução do mito dos “selvagens” africanos que dominava o imaginário europeu e os discursos oficiais de 500 contribuindo, de forma significativa, seja para uma

outra percepção da imagem do africano no mundo do século XVI, seja para consubstanciar a relação entre as expedições de reconhecimento do território e o precisar da imagem do negro africano, despido dos atributos de animal selvagem.

PORTUGUESES E AFRICANOS EM ANGOLA NO SÉCULO XVII: PROBLEMAS DE REPRESENTAÇÃO E DE COMUNICAÇÃO A PARTIR DA *HISTÓRIA GERAL DAS GUERRAS ANGOLANAS**

MATHIEU MOGO DEMARET**

1 Introdução

A partir do final do século XVI, Luanda e o seu *hinterland* encontraram-se na confluência das rotas comerciais africanas e das rotas marítimas atlânticas. Consequentemente, teceu-se nessa zona geográfica um complexo jogo de relações e de interacções que representou um exemplo singular de continuidade de contactos entre populações africanas e europeias.

Ao mesmo tempo que a população vinda da Europa se foi fixando e que os colonos foram progredindo no sertão, ocorreu um fenómeno de acumulação de experiência e de conhecimento no que concerne às relações com as entidades políticas africanas. À medida que iam acumulando saberes sobre Angola, os portugueses iam efectuando constantes ajustes estratégicos. Para satisfazerem os seus objectivos políticos e comerciais, tanto os representantes do poder central, nomeados por Lisboa, como os colonos, foram obrigados a experimentar soluções para entrarem em contacto e depois comunicarem com os africanos daquela zona. Se é certo que muitas vezes as relações luso-africanas se situaram no terreno militar, também se sabe que existiu um determinado espaço para a negociação.

** Ecole Pratique des Hautes Etudes – Paris, bolseiro FCT.

* Neste texto, não utilizamos o termo Angola na sua acepção contemporânea. Angola designa aqui a região que, abrange Luanda e o vale do Cuanza até Cambambe. Este território é delimitado a Norte pelo rio Dande, e a Sul pelo rio Cuanza.

Nesta perspectiva, *História Geral das Guerras Angolanas*, da autoria de António de Oliveira de Cadornega, constitui um testemunho fundamental sobre a realidade angolana do século XVII. Neste texto, em que são relatados os feitos militares dos portugueses no início do processo de colonização de Angola, predomina a ideia de conquista. Intimamente ligada as noções de reconquista e de evangelização¹ e característica do discurso político do Antigo Regime, esta ideia coabita com a criação dum sistema coerente de designação dos africanos, ao qual o autor recorre para proceder à descrição dos encontros e das embaixadas políticas e comerciais entre portugueses e africanos. Dispomos assim de um conjunto de informações sobre a forma e as mediações que estes dois mundos, tão diferentes em termos de representações simbólicas, políticas e comerciais, utilizaram para comunicar.

A partir da interpretação do discurso produzido por Cadornega na *História Geral das Guerras Angolanas*, pretendemos confrontar a construção da imagem do africano com a experiência concreta do contacto entre europeus e africanos no terreno.

Passamos, numa primeira parte, a apresentar o autor de *História...* e a fazer uma breve introdução à obra. Desta forma, procuraremos enquadrar a obra no seu contexto histórico e literário, e apontar algumas das suas características. Numa segunda parte, pretendemos analisar o sistema de representação utilizado para designar os africanos. Por fim, estudaremos o significado dos encontros diplomáticos e comerciais entre europeus e africanos.

1.1 O autor

Para melhor se entender o significado e a natureza da *História Geral das Guerras Angolanas*², convém traçar sucintamente o perfil do seu autor. Importa saber quem era e o que representava social e ideologicamente no panorama colonial angolano do século XVII.

António Oliveira Cadornega nasceu provavelmente em 1624³. Chegou a Angola em 1639 com o governador Pedro César de Meneses⁴. Supõe-se que

¹ Sobre este assunto, ver por exemplo Charles Ralph BOXER, *O Império Marítimo Português, 1415-1825*, Lisboa, Edições 70, 1981 ou Luís Filipe THOMAZ, Jorge Santos ALVES “Da Cruzada ao Quinto Império”, in *A Memória da Nação*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1991, pp. 81-164.

² Esta obra não foi publicada antes de 1902 e nesse ano só o foi parcialmente. A sua primeira publicação integral data de 1940-1941. Houve uma segunda edição em 1972, fac-similada da edição de 1940.

³ António Oliveira de CADORNEGA, *Descrição de Vila Viçosa*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. I.

⁴ António Oliveira de CADORNEGA, *História Geral das Guerras Angolanas*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1972, 3 vols., 1º tomo, p. 7.

teria os seus 15 anos. Era natural de Vila Viçosa, no Alentejo. Na dedicatória que, no início do seu relato, dirige a D. Pedro II, rei de Portugal⁵, relembra que seu bisavô paterno fora criado da casa real, que seu avô fora cavaleiro fidalgo da casa real, que o seu tio-avô fora cativo em África⁶ e depois nomeado vigário geral da vila de Olinda. Acrescenta ainda que seu pai desempenhara o cargo de oficial maior da fazenda real em Buenos Aires, tendo sido preso ao largo das costas angolanas quando da sua viagem de regresso a Portugal. Através destas informações, destaca, por um lado, a sua ligação aos duques de Bragança pela família de seu pai e, por outro a existência de uma certa experiência ultramarina neste mesmo ramo da sua família. Foram certamente estes antepassados que permitiram que António de Cadornega e o seu irmão, Manuel Correia de Cadornega, embarcassem com Pedro César de Meneses para Angola. De sua mãe, Antónia Simões Correia, não faz menção. Isso explicar-se-á certamente pelo facto de o tribunal da Inquisição a ter acusado de ser de ascendência cristã-nova, no final de 1661 e no início de 1662⁷, tendo ela vindo a morrer na cadeia em 1665. Ilídio do Amaral⁸ adianta a origem cristã-nova de Cadornega para explicar o facto de este ter ido tão novo para Angola, quando o seu pai tencionava que ele fizesse estudos superiores. Tal escolha teria sido motivada pela vontade paterna de o ajudar a escapar de uma eventual perseguição por parte do tribunal da Inquisição. Ainda na dedicatória, Cadornega menciona as ambições do pai a seu respeito mas alega que a sua ida para Angola foi motivada pela falta de recursos familiares⁹.

Durante a sua vida em Angola, Cadornega desempenhou várias funções militares e administrativas de destaque. Viveu e participou na luta que os portugueses travaram contra a ocupação holandesa de Luanda, entre 1641 e 1648. Em Agosto de 1641, quando a Companhia das Índias Ocidentais neerlandesa¹⁰ se apoderou de Luanda, fugiu para o sertão com o governador Pedro César de Meneses e os demais colonos portugueses que se encontravam naquela cidade. Durante

⁵ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, pp. 4 segs.

⁶ No discurso de Cadornega, o termo *África* designa a actual África do norte. Ao continente africano, chama Etiópia.

⁷ António Oliveira de CADORNEGA, *Descrição...*, cit., pp. II segs.

⁸ Ilídio do AMARAL, *O rio Cuanza* (Angola), da barra a Cambambe : reconstituição de aspectos geográficos e acontecimentos históricos dos séculos XVI e XVII, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000.

⁹ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, HGGA 1, p. 8.

¹⁰ A partir de agora, passaremos a designar esta companhia pela sigla WIC. A Westindische Compagnie (WIC) foi uma companhia comercial neerlandesa criada em 1621. Os Estados Gerais das Províncias-Unidas tinham-lhe concedido o monopólio da navegação e do comércio na América e na costa ocidental africana. Charles Ralph BOXER, *The Dutch Seaborne Empire*, Londres, Pelican Books, 1988, p. 27. Sobre este assunto ver também Henk den HEIJER, *De Geschiedenis van de WIC*, Zutphen, Walburg Pers, 2002.

a ocupação neerlandesa de Luanda, permaneceu no sertão, em Massangano¹¹. Depois da tomada de Luanda por Salvador Correia de Sá e Benevides e da expulsão da WIC de Luanda, ainda ali permaneceu durante vários anos. Segundo afirma, morou cerca de trinta anos em Massangano¹² onde ocupou cargos na câmara daquela vila, tendo assim tido acesso à documentação administrativa daquela zona. Durante este período, também participou activamente no comércio de escravos. Nos anos 1670, mudou-se para Luanda, onde ocupou funções administrativas na câmara Municipal. Nunca voltou a Portugal e supõe-se que morreu em Angola, por volta de 1690.

1.2 A obra

A História Geral das Guerras Angolanas foi escrita no final dos anos 1670 e no início dos anos 1680. Começa por uma dedicatória ao rei de Portugal¹³. Destinava-se também a leitores portugueses, como consta da dedicatória dirigida ao leitor, e como nos levam a pensar as descrições extremamente detalhadas dos lugares, das pessoas e dos costumes africanos. Ao longo da obra, são relatados essencialmente os feitos militares dos portugueses de Angola, desde a chegada de Paulo Dias de Novais a Luanda, em 1575, até ao governo de Aires de Saldanha de Meneses e Sousa, que desempenhou as suas funções de 1676 a 1679.

A História... encontra-se organizada em 3 tomos. Os dois primeiros estão divididos em partes, e essas partes em capítulos. O terceiro tomo está apenas dividido em partes, supondo-se que a ausência de divisão em capítulos é devida ao facto de o autor não ter terminado a obra¹⁴.

Os dois primeiros tomos seguem o desenrolar cronológico das campanhas militares portuguesas, no período acima referido. No primeiro tomo é descrito o período 1575-1639, anterior à chegada de Cadornega a Angola. As descrições deste tempo são naturalmente menos desenvolvidas do que as que se referem ao restante período abrangido pelo relato. Além disso, esta parte contém numerosos erros factuais e cronológicos, que se podem explicar pelo facto de os arquivos da câmara de Luanda terem desaparecido durante a fuga dos portugueses depois da ocupação de Luanda pelos neerlandeses, em Agosto de 1641¹⁵. O primeiro

¹¹ Massangano era um presídio português situado a cerca de 150 km de Luanda (40 léguas, segundo estimativas da época), na confluência dos rios Cuanza e Lucala. Era um ponto chave da colónia de Angola, porque assegurava a ligação entre as rotas comerciais do sertão e Luanda.

¹² António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 3º tomo, p. 121.

¹³ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 3.

¹⁴ Beatrix Heintze também formula a hipótese de haver existido um quarto tomo que desapareceu ou que não chegou a ser escrito. Beatrix HEINTZE, *Studien zur Geschichte Angolas im 16. und 17. Jahrhundert*, Colónia, Rüdiger Köppe Verlag, 1996, pp. 48-58.

¹⁵ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. IX, p. 73, p. 272.

tomo também contém a descrição do período de ocupação neerlandesa de Luanda. Este longo trecho, elaborado a partir do ponto de vista dos portugueses que se encontravam no sertão angolano, constitui um dos raros testemunhos, em primeira mão, sobre este episódio histórico. Dá-nos uma ideia relativamente pormenorizada da condição portuguesa em Angola naquela época, e da forma como se coabitava ou se combatia as estruturas africanas.

O segundo tomo começa com a descrição da retomada de Luanda pelos portugueses, abordada a partir do ponto de vista de um observador que se encontrasse na frota de Salvador Correia de Sá e Benevides. Abrange o período que se estende de 1648 a 1676. São relatadas as acções de numerosos governadores oriundos do Brasil, ou que desempenharam um papel político importante naquele território, nomeadamente Salvador Correia de Sá e Benevides, Luís Martins de Sousa Chichorro, João Fernandes Vieira, André de Vidal Negreiros. Com efeito, o facto não é de admirar visto ser este período dominado pelo reforço das relações entre as duas colónias portuguesas do Atlântico sul. De um ponto de vista das interacções com os poderes africanos, importa destacar alguns elementos significativos mencionados na narrativa : as relações com o Congo, que culminaram com a derrota e a morte de D. António I do Congo em Ambuíla em 1665; as relações com Nzinga, marcadas pela sua conversão ao catolicismo em 1655 e a sua morte em 1663; e também as crescentes relações com Cassanji, intermediário essencial no comércio de escravos, a partir da segunda metade do século XVII. Este segundo tomo menciona igualmente encontros com chefes africanos de menor importância.

O terceiro tomo não obedece ao mesmo padrão de organização. Não segue assim uma lógica cronológica, mas sim geográfica. Partindo de Luanda, Cadornega sobe o rio Cuanza, fornecendo uma descrição pormenorizada dos lugares, nomeadamente dos rios e dos presídios portugueses do sertão, assim como dos povos mais importantes de Luanda e do seu *hinterland*. Importa sublinhar que, por conter também referências a embaixadas e descrições dos povos africanos, este tomo é tão importante como os dois restantes para o estudo da questão das relações entre portugueses e entidades africanas.

Para a construção do seu relato Cadornega apela para várias fontes : a sua própria experiência, as narrações dos chamados “*conquistadores antigos*”¹⁶, nomeadamente do seu sogro Fernão Guerreiro, capitão do Cuanza, e também dos missionários que iam para o sertão angolano¹⁷. Podemos igualmente supor que

¹⁶ Ao longo dos séculos XVI e XVII, o termo de conquistador antigo, conheceu uma evolução semântica. Os primeiros conquistadores antigos eram os colonos que tinham vindo a Angola com Paulo Dias de Novais no final do século XVI, e que tinham participado na primeira fase de conquista do território. Na segunda metade do século XVII, o termo passou a designar os colonos que tinham combatido a WIC e que tinham contribuído para expulsar os neerlandeses de Luanda.

¹⁷ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 9.

algumas informações terão sido obtidas através da retranscrição da tradição oral de certos povos africanos.

1.3 O discurso de Cadornega

Depois de termos apresentado o autor e a obra dum ponto vista factual, convém que nos debrucemos sobre o discurso produzido por Cadornega. Pretendemos desta forma fornecer elementos sobre o objectivo e o significado desse discurso e sobre o seu enquadramento ideológico.

Na dedicatória dirigida a D. Pedro II, é afirmada a intenção de fornecer uma descrição das batalhas travadas pelos governadores e capitães gerais portugueses em Angola¹⁸. Na dedicatória dirigida ao leitor, é também lembrado que ainda não existe nenhum relato sobre a conquista de Angola pelos portugueses : “ (...) *só dos Reinos de Angola e suas Conquistas onde havia tanto que escrever, onde não houve menos sucessos prosperos e adversos, depois que foi descoberto e se começou a Conquistar até o presente, sem haver quem tomasse esta empresa a sua conta, e por não ficarem cousas de tanta consideração em esquecimento, o que obrarão os Portugueses em o serviço da Coroa de Portugal, e exaltação da Santa Fé Catholica entre tantos barbaros idolatras inimigos de sua Santa Lei me dispuz a fazer este compendio que assim se pode chamar pello muito que se podia escrever (...)*”¹⁹.

Esta citação sintetiza o papel que Cadornega entende conferir à sua obra. Ao escrever *História Geral das Guerras Angolanas*, o autor pretende pois preencher um vazio e põe em evidência o desejo de criar uma obra épica para relatar os factos e enaltecer os feitos dos portugueses em Angola, fornecendo a este território uma obra que lembre as que já existem relativamente à Índia e ao Brasil. Ao atribuir uma dimensão pioneira ao seu trabalho, Cadornega aspira a inserir-se no panorama literário da Expansão portuguesa. O intento de desempenhar o papel de cronista e de historiador evidencia-se no próprio título da obra e nas numerosas referências às crónicas dos reis de Portugal e de Espanha.

Do ponto de vista do enquadramento ideológico, Cadornega refere a utilização de obras de diferentes naturezas. Do conjunto do relato sobressai um discurso político estruturado por duas ideias predominantes : em primeiro lugar a ideia de conquista, que se situa na continuidade do discurso da reconquista da península ibérica e que está associada à ideia de evangelização do gentio, nomeadamente através da utilização de conceitos característicos da época medieval e renascentista; em segundo lugar, a afirmação da independência de Portugal em relação a Espanha.

¹⁸ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 3.

¹⁹ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 9.

Ao longo do texto, surgem referências a obras da Antiguidade, do Renascimento espanhol, português e italiano, e a obras da literatura portuguesa da Expansão. A quantidade considerável de referências a obras eruditas destaca contradições na forma como circulavam as ideias e as informações em Angola : se por um lado temos a prova de que um número importante de obras literárias e políticas lá circulavam, por outro ficamos também a saber que a produção literária era extremamente limitada, sobretudo se considerarmos que a *História Geral da Guerras Angolanas* é um dos raros relatos de que dispomos sobre a realidade angolana do século XVII.

No início do primeiro tomo²⁰, no final do mesmo tomo²¹ e na primeira metade do terceiro tomo²², Cadornega faz uma lista das obras e dos autores em que se baseou para redigir o seu relato. Textos de cariz político, militar e religioso são assim nomeados. Entre os escritos e os autores mais significativos da Antiguidade a que faz alusão, podemos citar Séneca²³ e os *Comentários* de Júlio César²⁴. São também referidos autores de crónicas históricas e religiosas tais como Fr. Bernardo Brito e Fr. António Brandão, autores da *Monarquia Lusitana* e da *Crónica de Cister*, ou ainda Duarte Nunes de Leão, Pedro Maris, António de Herrera, Mariana e Garivay, autores ou recompiladores de crónicas dos reis de Portugal e de Espanha. Cadornega também se reportou a autores significativos da literatura do Renascimento português, tais como Luís de Camões, Sá de Miranda e Fernão Mendes Pinto, ou do Século de Ouro espanhol tal como Lope de Vega²⁵. Quanto à literatura portuguesa da época da Expansão, existem referências às obras de Pedro Maris para a África do Norte, Diogo do Couto, João de Barros, Afonso de Albuquerque e Manuel de Faria e Souza sobre a Índia e Francisco de Brito Freire para o Brasil.

A despeito das informações aproximativas nela contidas, tanto a nível cronológico como a nível espacial, é facto aceite que *História Geral da Guerras Angolanas* constitui um trabalho de grande valor histórico. O seu interesse reside no seu carácter duplo : por um lado, é uma obra singular no panorama literário angolano do século XVII; por outro lado, é um trabalho emblemático e significativo da realidade política e ideológica daquele território.

A sua singularidade está patente em vários aspectos. É singular porque é praticamente o único documento histórico daquela época a não ter sido redigido por missionários. É singular pela erudição do seu autor e pela coerência do discurso produzido. É singular ainda quanto à capacidade de adaptação de elementos do

²⁰ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, pp. 8-11.

²¹ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, pp. 539-545.

²² António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 3º tomo, pp. 109-110.

²³ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 4.

²⁴ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 9.

²⁵ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, pp. 539-541.

discurso político português da época, isto é, na manifesta lealdade para com a casa de Bragança e na justificação da colonização através da utilização da ideia de reconquista no contexto angolano.

O seu carácter emblemático no que toca à realidade colonial da Angola dessa época, procede da própria experiência de quem a redige. Os longos anos que Cadornega passou no sertão, em Massangano, como militar, funcionário da administração colonial e como comerciante, modelaram o seu sistema de pensamento. O Cadornega de 1680, é um “*conquistador antigo*”, “*o mais antigo que [neste Reinos] hay*”²⁶. Quando escreve, tem cerca de quarenta anos de presença na colónia, muitos deles passados em contacto com estruturas africanas. Não nos fornece apenas descrições de factos históricos e de lugares. Transmite-nos uma acumulação individual e colectiva de conhecimentos e de saberes sobre a África Central Ocidental, adquiridos uns através da sua experiência pessoal, outros através da transmissão dos saberes de outros colonos. Podemos legitimamente pensar que exprime não só a sua própria opinião mas também uma opinião representativa da de muitos dos moradores portugueses de Angola.

A acumulação de saberes é muito visível não só na pormenorização das suas descrições mas também nas inúmeras palavras africanas que emprega. É nesta perspectiva que propomos analisar o sistema de representações produzido por Cadornega acerca dos africanos.

2 A questão da representação dos africanos

Depois de termos tentado determinar a singularidade e o significado da obra, passamos a abordar a questão da representação dos africanos. O facto de colocarmos o problema nestes termos exige que se defina o que entendemos pelas noções de *representação* e de *africanos*.

Por *representação*, entendemos a forma como o autor pretende caracterizar as populações africanas, para transmitir a sua percepção da realidade angolana ao leitor europeu a quem se dirige. A representação corresponde à combinação de factores mentais, sociais e políticos.

A partir da combinação de um discurso coerente e da experiência acumulada no terreno, o autor fabrica uma ideia da realidade que o rodeia e dos povos africanos com quem comunica. Os elementos “objectivamente” observados e a sua percepção “subjectiva”, conduzem à elaboração de um sistema representativo, composto por ideias e imagens coerentes. Trata-se de um discurso estruturado em torno de objectivos claros, em adequação com o discurso político que anteriormente evocámos.

²⁶ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 10.

A noção de *africano* é mais problemática. Antes de mais, convém esclarecer que este termo, tal como o de *África*, não aparece no relato de Cadornega para designar um conceito relativo a Angola, mas sim à actual África do Norte. No século XVII, a parte negra do continente africano era designada pelo termo *Etiópia*²⁷, e a região do Congo e de Angola era designada mais particularmente pela expressão *Etiópia Ocidental*. Quando, neste texto, empregamos os termos *África* ou *africanos*, referimo-nos pois às suas acepções contemporâneas.

Depois de termos esclarecido este possível equívoco em relação ao emprego destes termos, permanece a necessidade de interrogar o discurso de Cadornega respeitante à representação dos africanos. Podemos nele distinguir dois níveis. Um primeiro nível, que transmite uma imagem global do africano, e um segundo nível, onde estão patentes as caracterizações elaboradas por Cadornega graças ao seu conhecimento do terreno. Na segunda parte deste texto, pretendemos confrontar os dois níveis deste discurso, interrogar os conceitos nele desenvolvidos e em seguida ver para que sistemas referenciais ideológicos remetem.

2.1 A imagem global do africano

Para nomear o africano, isto é, o “outro” o “extra-europeu”, deparamos com uma série de designações de ordem geral, que não escapam, em certos aspectos, aos estereótipos próprios daquele tempo. Refere-se nomeadamente a alegada preguiça ou falta de lealdade dos africanos. As qualidades objectivamente reconhecidas podem ser mencionadas, mas são atenuadas por uma expressão concessiva, reveladora de uma mentalidade que considera que certas qualidades são antinómicas com a natureza dos africanos. Podemos citar alguns exemplos significativos : em referência a um africano que combate do lado dos portugueses, encontramos “*valente homem ainda que de cores pretas*”²⁸. Refere-se também um “*negro inteligente*”²⁹, “*bons negros*”³⁰. Nestes dois exemplos, as associações surgem com valor de oxímoros, porque evidentemente quem na época dizia *negro* não podia dizer *inteligente* nem *bom* ! Escritor claramente influenciado por

²⁷ A apelação de Etiópia para designar o que hoje é frequentemente denominado por África negra era comum no século XVII. A este respeito, o Rafael Bluteau dá a seguinte definição de Etiópia : “Ethiopia. Região da Africa debaixo da Zona torrida, entre a Arabia, & o Egypto, alem do rio Niger, de hum a outro Oceano”. Rafael BLUTEAU, *Vocabulario Portuguez & Latino*, Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728, 10 vols., 3º tomo, p. 354.

²⁸ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 134.

²⁹ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 309.

³⁰ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 311.

valores militares, Cadornega reconhece, no entanto, a coragem dos seus inimigos africanos : “*valeroso gentio*”³¹, “*valerosos e difformidaveis Jagas*”³².

A ideia de “multidão” para designar o africano encontra-se com certa frequência, nomeadamente nos relatos dos combates. São recorrentes as expressões do tipo “*multidão de gente*”³³; “*gentio numeroso*”³⁴; “*imensidade de Gentio*”³⁵; “*tanta multidão*”³⁶; “*innumeravel gentio, o que he cousa impossivel numeralo*”³⁷, “*multidão do gentio da terra*”³⁸.

Esta ideia serve para pôr em realce o mérito militar dos colonos, que, sendo poucos, conseguiam combater e vencer “*inúmeros gentios*”. Em contrapartida, mostra as dificuldades com que os portugueses se deparavam para controlarem o espaço e as populações daquela região. Revela, na verdade, o sentimento do autor de que os portugueses não dominavam espacialmente a região, mas apenas algumas rotas comerciais, e mesmo assim unicamente graças a alianças com estruturas africanas.

Estes conceitos revestem um forte teor ideológico e servem para depreciar os africanos e justificar a conquista territorial e a evangelização³⁹. Mas esta tentativa de uniformização e de simplificação⁴⁰ do africano é contrabalançada pelo uso de um amplo leque lexical para o descrever.

O breve levantamento a que aqui procedemos, mostra que a multiplicidade de termos usados por Cadornega remete tanto para noções sociais como políticas, étnicas, militares ou ainda culturais. Por outro lado, os sistemas referenciais a que pertencem os termos utilizados são tanto o europeu como o africano.

2.2 O léxico e a delimitação dos grupos

Começemos por proceder a um levantamento não exaustivo e não ordenado dos principais termos utilizados na obra :

³¹ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p. 94.

³² António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p. 104.

³³ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p. 93.

³⁴ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p. 95.

³⁵ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p. 98.

³⁶ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p. 106.

³⁷ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 3º tomo, p. 51.

³⁸ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 3º tomo, p. 137.

³⁹ Carmen Bernand estabelece uma relação entre a ideia de conquista territorial e a ideia de conquista espiritual. Carmen BERNAND, Serge GRUZINSKI, *De l'idolatrie : Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988, p. 6.

⁴⁰ José Horta observa que os cronistas portugueses não descreverem as feições dos africanos no contexto da Senegâmbia nos séculos XV e XVI. José HORTA, “Primeiros olhares sobre o africanos do Sara Ocidental à Serra Leoa (meados do século XV – inícios do século XVI)”, in António Luís FERRONHA, *O Confronto do Olhar: O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas Séculos XV e XVI*, Lisboa, Caminho, 1991, pp. 41-126.

*“ambundainha, angolambole, bárbaros, cangoandas, crioulo, dembos, embululo, empacaceiros, Emvala inene, escravos, fidalgos, filhos da terra, ganga, gente forra, gentio, gingo, guerra preta, idolatras, inimigos, jagas, lingoa, macotas, Mani, mixilunda, monambios, mucama, mucunzes, mukuluntu, mulatos, Muto Aita, naturaes da terra, negros, pardo, peça, pombeiro, pombo, pretos, pungu, quiambole, quijico, quilambas, quimbares, quimpaco, quissamas, Samba Enzila, sambatandala, sova, tandala, vassalos”*⁴¹.

Esta multiplicidade de termos patenteia uma grande complexidade na designação e na categorização dos africanos. Constatamos também que surgem imbricados termos que pertencem tanto ao sistema referencial europeu como ao sistema referencial africano. Os diversos critérios utilizados permitem-nos efectuar diferentes níveis de análise do discurso. As principais ideias desenvolvidas dizem respeito a noções sociais, religiosas, étnico-políticas, étnico-raciais, políticas ou ainda militares.

Cadornega emprega várias palavras para distinguir o estatuto social de indivíduos ou de grupos. Nesta categoria podemos incluir, *peças*⁴² e *escravos*⁴³, *forros*⁴⁴, *fidalgos*⁴⁵ e *vassalos*⁴⁶. Estas palavras remetem para conceitos existentes na Europa, embora eventualmente com significados diferentes. Os grupos assim

⁴¹ Convém mencionar que Cadornega também utiliza uma multiplicidade de palavras para designar os diferentes tipos de agentes coloniais. Refere assim : “conquistadores, moradores, portugueses, filhos da terra, holandeses, belgas, flamengos, espanhóis, gente de nação, filhos da terra, baquiano etc.”. Esta lista, não exaustiva, mostra a multiplicidade de grupos existentes em Angola e a variedade de níveis de designação, o que torna a questão da caracterização muito complexa.

⁴² A peça, também peça da índia, era o termo que designava um escravo adulto masculino. Adriano PARREIRA, *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação sobre angola séculos XV-XVII*, Lisboa, Estampa, 1990, p. 94.

⁴³ O sentido de escravo no século XVII era próximo do sentido que tem hoje. No *Vocabulário Português & Latino* temos a seguinte entrada para Escravo : “Aquelle, que naceo cativo, ou foi vendido, & està debaixo do poder de Senhor”. Rafael BLUTEAU, *Vocabulário...*, cit., 3º tomo, p. 225

⁴⁴ A gente forra, ou os forros eram os escravos livres ou libertados. Rafael BLUTEAU, *Vocabulário...*, cit., 4º tomo, p. 182.

⁴⁵ No contexto ibérico, este termo correspondia a um estatuto social definido e relacionado com a ideia de nobreza. Certos fidalgos eram nomeados para desempenharem cargos administrativos em Angola, nomeadamente os cargos mais altos. No entanto, no contexto angolano, a palavra fidalgo também era utilizada para designar os mais altos representantes das estruturas políticas africanas. Por exemplo, encontramos frequentemente a expressão “sova fidalgo”. Nesta expressão são associadas duas palavras que remetem para dois sistemas referenciais distintos. A noção de sova, isto é chefe africano, é associada à noção de fidalgo, isto é nobre. No entanto, estes “fidalgos” não tinham o mesmo estatuto que os fidalgos portugueses.

⁴⁶ No *Vocabulário Português & Latino*, R. Bluteau diz-nos que vassalo significa o mesmo que súbdito. Rafael BLUTEAU, *Vocabulário...*, cit., 8º tomo, p. 373-374. No contexto angolano, o termo vassalo era relativo não só aos portugueses que estavam em Angola, de forma definitiva ou não, como também aos chefes africanos reconhecidos como vassalos do rei de Portugal.

designados desempenham uma função social definida no espaço colonial, e os seus contornos jurídicos são relativamente claros. As *peças* e os *escravos*, que se situavam na base da escala social, eram considerados pelos colonos e pelos comerciantes como um produto de exportação ou como mão de obra. Os *forros* representavam uma massa de escravos libertos que constituíam uma importante reserva de mão de obra para os portugueses. No topo da escala social encontravam-se os *fidalgos*, que constituíam, em princípio, os responsáveis políticos das estruturas africanas. O termo *vassalo* implica a existência de uma aliança entre africanos e portugueses. No século XVII em Angola, este termo designava um chefe africano que reconheceria a autoridade do rei de Portugal⁴⁷. Devemos mencionar, todavia, que o estatuto de *vassalo* tinha um carácter aleatório na medida em que as alianças entre portugueses e africanos eram muito flutuantes. Para designar a hierarquia política do Congo, também são usados termos que remetem para a realidade europeia : os principais chefes congueses são designados como *duques* e *condes*. O estatuto de escravo em contexto africano é nomeado pelas palavras *quijico*⁴⁸ e *mucama*⁴⁹, embora sejam empregadas muito menos frequentemente.

Já mencionámos que uma das ideias centrais da obra é a noção de conquista, associada à de evangelização. Este aspecto ideológico expressa-se através das palavras *bárbaro*⁵⁰, *gentio*⁵¹, *idolatra*⁵², que desempenham um papel particularmente importante no esquema representativo de Cadornega. Embora

⁴⁷ Sobre o conceito de *vassalos* e de *vassalagem* em Angola no século XVII, ver Beatrix HEINTZE, “The Angolan Vassal Tributes of the 17th Century”, in *Revista de História Económica e Social*, n.º 6 (1980), p. 57-78; e Beatrix HEINTZE, “Luso-african feudalism ? The vassal treaties of the 16th to the 18th century”, in *Revista Internacional de História de África*, n.º 18 (1980), pp. 111-131.

⁴⁸ José Matias Delgado, o anotador de História Geral das Guerras Angolanas diz-nos que “filho de kijuku eram chamados os escravos, ou prisioneiros de guerra”. António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 620.

⁴⁹ Segundo José Matias Delgado, era uma “escrava a serviço interno da casa”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 618.

⁵⁰ A propósito do substantivo *bárbaro*, Rafael Bluteau dá a seguinte definição : “Assim chamaraõ os Gregos, & e depois delles os Romanos, a todos os que não eraõ da sua naçaõ, & que não fallavaõ a sua lingoa, como hoje o povo de Portugal chama a todos os Estrangeiros”. Rafael BLUTEAU, *Vocabulario...*, cit., 2º tomo, p. 46.

⁵¹ O termo *gentio* significa o mesmo que pagão, Rafael BLUTEAU, *Vocabulario...*, cit., 4º tomo, p. 57. Na entrada adicional do mesmo dicionário, é-nos dada a seguinte definição: “(...) por esta palavra (...), entendem os Christãos a Gente, que fica na mesma fórma, que foy Gerada; e assim não foy circuncidada, como saõ os Judeos, nem he bautizada, como saõ os Christãos; mas permanecendo In puris naturalibus, está como sahio do ventre da mãy, e não conhece a Deos, nem cousa sua”, Rafael BLUTEAU, *Vocabulario...*, cit., 9º tomo, p. 455. Para uma contribuição recente sobre a noção de *gentio* ver José HORTA, “A categoria de *Gentio* em Diogo de Sá : funções e níveis de significação”, in *Clio*, vol. 10 (2004), pp. 135-156.

⁵² O termo de *idolatra*, remete para a noção de adoração das imagens pelos gentios. Rafael BLUTEAU, *Vocabulario...*, cit., 4º tomo, pp. 31-34.

não tenhamos feito um levantamento quantitativo das ocorrências, parece que são substancialmente mais usadas do que outras palavras. A sua frequente utilização impregna o texto da ideia de evangelização. De forma quase sistemática, o termo gentio, ou seja, aquele que não é católico, é conotado negativamente: pode ser *diabólico*, *inimigo*, *traidor*, *desleal*, *idólatra*, *belicoso* ou ainda *bárbaro*. As palavras supracitadas têm a sua contrapartida: os *bárbaros*, os *gentios* e os *idólatras* designam o africano sem religião, que ainda não foi evangelizado, por oposição ao africano *bautizado*.

A ideia de conquista também remete para a dimensão militar, presente no próprio título da obra. Para designar as estruturas militares africanas, utiliza-se uma grande variedade lexical. Graças ao seu grande conhecimento do sertão, Cadornega relata em pormenor a organização e hierarquização destas estruturas militares. Entre outras palavras podemos citar: *angolambole*⁵³, *cangoandas*⁵⁴, *embululo*⁵⁵, *empacaceiros*⁵⁶, *guerra preta*⁵⁷, *jagas*⁵⁸,

⁵³ O anotador da *História...*, dá-nos a seguinte definição: “Era entre os pretos o cargo equivalente ao nosso capitão geral de gente de guerra”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 611. Segundo Adriano Parreira, Ngola Ambole é um “título militar no Ndongo”, Adriano PARREIRA, *Dicionário...*, cit., p. 85.

⁵⁴ A propósito desta palavra, José Matias Delgado diz-nos “Eram assim chamados os soldados crioulos de S. Thomé e de Loanda ou de Angola os quaes eram vestidos à portuguesa”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 612.

⁵⁵ Segundo Adriano Parreira, Embululo era o “corpo militar da rainha Jinga constituído por jovens rapazes capturados nas guerras, e que formavam parte do seu kilombo”. Adriano PARREIRA, *Dicionário...*, cit., p. 41.

⁵⁶ De Empacasseiros, o anotador da *História...*, dá a seguinte definição: “Eram os caçadores dos “empacassos”; empacassas (então mpakasa, hoje – pakasa) é o boi selvagem. Para estes animais serem caçados eram necessários homens valentes destemidos e bons atiradores”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 613. Para Adriano Parreira, o termo empacaceiro tinha dois significados: em primeiro lugar eram “tropas regulares que usavam armas de fogo, e que acompanhavam o exército português nas campanhas militares no interior de Angola”; em segundo lugar era “o mesmo que Kilamba”, isto é “capitães assalariados de guerra preta”. Adriano PARREIRA, *Dicionário...*, cit., pp. 41-42.

⁵⁷ Este termo era utilizado para designar as tropas africanas que auxiliavam os Portugueses durante as suas campanhas militares.

⁵⁸ O termo Jaga é problemático e não existe consenso científico sobre o seu significado. Adriano Parreira, dá-nos vários sentidos para esta palavra. Pode corresponder a uma designação para o grupo dos Imbangalas; pode significar “Grupo multi-étnicos de guerreiros, que foram o eixo das alianças entre todas as principais autoridades da região, durante o século XVII”; pode ainda designar uma “Pessoa principal na província de Guenguela”. Adriano PARREIRA, *Dicionário...*, cit., p. 53. No contexto da *História...*, o termo Jaga designa muitas vezes um tipo de organização social e militar, que corresponde ao segundo sentido dado por Adriano Parreira. Em várias ocasiões, os Jagas foram auxiliares militares africanos dos portugueses, contra outras estruturas africanas ou contra os neerlandeses, quando estes ocuparam Luanda. Sobre este assunto, ver também a polémica entre Joseph Miller e John Thornton. Joseph MILLER, “Requiem for the Jagas”, in *Cahiers d’Etudes Africaines*, n.º 13 (1973), pp. 121-149; e John

*Muto Aita*⁵⁹, *pombo*⁶⁰, *quiamble*⁶¹, *quilambas*⁶², *sambatandala*⁶³, *tandala*⁶⁴. Reparamos na clara predominância dos termos africanos neste domínio. Isto indica-nos, por um lado, a apropriação, por parte dos portugueses, dos conceitos veiculados por estas palavras, e por outro, a imbricação das estruturas militares portuguesas e africanas. Com efeito, para poderem levar a cabo as suas campanhas militares, os portugueses recorriam constantemente a tropas auxiliares, chamadas ora *guerra preta*, ora *jagas*. Se estas tropas auxiliares agiam segundo os interesses dos portugueses, mantinham, no entanto, a sua própria hierarquia militar.

No que diz respeito às estruturas e hierarquias políticas das entidades africanas, Cadornega fornece-nos informações importantes e detalhadas, recorrendo, também neste caso, exclusivamente a palavras africanas: *Emvala inene*⁶⁵, *ganga*⁶⁶, *gingo*⁶⁷,

THORTON, “A Resurrection for the Jaga”, in *Cahiers d’Etudes Africaines*, n.º 18 (1978), pp. 223-227.

⁵⁹ Segundo Cadornega, esta palavra “quer dizer Cabeça da guerra, Muto he Cabeça, Ita a guerra”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, 1º tomo, p. 458.

⁶⁰ Esta palavra é utilizada para designar a “gente que ia na vanguarda de um exercito para descobrir terreno”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 619.

⁶¹ Segundo José Matias Delgado, “era o capitão mor da gente preta”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 620. Segundo Cadornega, “vale tanto como capitão geral”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 3º tomo, p. 229.

⁶² Para este termo, Adriano Parreira dá-nos diferentes significados. Quilamba pode designar “capitães assalariados de guerra preta”, “sobas aliados dos portugueses, com quem colaboravam no comércio de escravos”. Adriano PARREIRA, *Dicionário...*, cit., p. 58. Diz-nos ainda que significa o mesmo que empacaceiro.

⁶³ Termo para designar “a segunda pessoa do governo ou comando da guerra preta”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 620.

⁶⁴ Segundo Cadornega, esta palavra designava o “capitão mór da guerra preta”, mas o tandala também podia servir de intérprete. António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 185

⁶⁵ A propósito deste termo, José Matias Delgado diz-nos “mvala era (e é) a primeira mulher do soba; mvala inene, concubina grande, principal”. António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 614.

⁶⁶ O anotador da *História...*, explica-nos que ganga “era o adivinho, feiticeiro, medico e curandeiro. Aos padres católicos chamavam – nganga ia missa”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 615. Cadornega diz-nos : “chamão aos seus Medicos e Surgioens; E ganga Amiça chamão aos nosso Sacerdotes”. António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 423. A respeito desta palavra, Adriano Parreira diz-nos que se trata de um “ritualista que com a ajuda dos nkisi, restitui a integridade do homem e da sociedade”. Adriano PARREIRA, *Dicionário...*, cit., p. 84.

⁶⁷ Sobre esta palavra, José Matias Delgado escreve : “Diz o autor que eram os herdeiros ou sucessores presuntivos dos sobas. Não sei se era ngingu (ngingu) ou njingu; como o autor não escreve bem o kimbundu, não se pode saber isto e também, não sei se qualquer das formas é hoje usada com este sentido”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 615.

*macotas*⁶⁸, *mani*⁶⁹, *mucunzes*⁷⁰, *mukuluntu*⁷¹, *punga*⁷², *quimpaco*⁷³, *Samba Enzila*⁷⁴, *sova*⁷⁵.

Estes termos comportam informações pormenorizadas sobre a organização do poder no seio das entidades com quem os portugueses comunicavam. Temos desta forma ideia de como eram tomadas as decisões políticas, como se transmitia o poder ou como circulavam as informações. O termo *sova*, que designa um conceito político objectivo, pode ser conotado ora positivamente, se o dito *sova* for *vassalo* dos portugueses, ora negativamente, quando é *rebelde* ou *alevantado*, e portanto inimigo dos portugueses.

Quanto aos critérios étnico-políticos, Cadornega utiliza as palavras: *ambundainha*⁷⁶, *dembo*⁷⁷, *mixilunda*⁷⁸, *nambios*⁷⁹ (ou *monambios*), *quissamas*⁸⁰. Trata-se de termos de origem africana, tendo alguns deles sido aportuguesadas. Correspondem a grupos consolidados, embora com graus de centralização do poder mais ou menos importantes. Estes grupos, que ocupam territórios

⁶⁸ Makota é “plural de dikota; o mais velho, conselheiro de soba. Significa homens velhos”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p 616. Adriano Parreira, apoiando-se em várias fontes, dá-nos diferentes sentidos desta palavra: “indivíduo importante num sobado”, “conselheiro dos sobas”, um título Lunda do século XVI, “um cidadão do conselho de paz e guerra de uma autoridade” ou ainda um “indivíduo mais idoso de uma linhagem mbundu”. Adriano PARREIRA, *Dicionário...*, cit., p. 67. De forma genérica, os macota eram os conselheiros políticos numa estrutura africana.

⁶⁹ O termo Mani significa chefe na área mbundu.

⁷⁰ Mucunze significava “embaixador, enviado”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p 618.

⁷¹ Mukuluntu é uma “palavra do Congo que quer dizer – chefe superior”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p 372.

⁷² Punga era “conselheiro”. António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p 433. Para Adriana Parreira, significava, no Congo “um funcionário enviado para exigir a entrega de um criminoso”, ou ainda “pagem”. Adriano PARREIRA, *Dicionário...*, cit., p. 96.

⁷³ Segundo Cadornega, Quimpaco “na lingua Muxicomga quer dizer feiticeiro”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 217.

⁷⁴ Esta palavra significava “segunda mulher do soba”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 620.

⁷⁵ No espaço angolano, era o termo mais frequente para designar os chefes políticos africanos. Esta palavra aparece no dicionário organizado por Rafael Bluteau. Rafael BLUTEAU, *Vocabulário...*, cit., 7º tomo, p. 741.

⁷⁶ José Matias Delgado diz-nos que a *ambundainha* é “gente ambunda”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 99.

⁷⁷ Eram os habitantes da região do mesmo nome, situada entre os reinos do Ndongo e do Congo.

⁷⁸ Assim eram designados os habitantes da Ilha de Luanda.

⁷⁹ Segundo Adriano Parreira eram “marinheiros, pilotos e pescadores que habitavam o morro com o mesmo nome sobre a barra do rio Kwanza. Eram eles que manobravam as embarcações portuguesas na entrada e saída da barra do rio Kwanza”. Adriano PARREIRA, *Dicionário...*, cit., p. 96.

⁸⁰ Palavra para designar a população que mora na região do mesmo nome, situada a sul do rio Cuanza.

determinados e que têm características linguísticas e culturais identificáveis, são os principais interlocutores dos portugueses. A sua descrição fornece-nos uma noção relativamente precisa da organização e dos equilíbrios políticos da região de Luanda e do seu sertão, que passamos a enumerar. A *ambundainha*, isto é, os mbundu, cuja principal estrutura política é o reino do Ndongo, é o grupo populacional mais importante naquela região. Os *mbundu* falam quimbundu e constituem um dos grupos que tiveram mais contactos com os portugueses no processo de colonização de Angola. Os *mixelunda*, habitantes da Ilha de Luanda, eram, no século XVII, súbditos do rei Congo. O seu papel económico era importante, dado que na ilha de Luanda eram apanhados os *zimbo*s, conchas que serviam de moeda no reino do Congo. Os *dembo* constituem um grupo que se situa entre os reinos do Congo e do Ndongo. Até ao século XVI, dependeram do reino do Congo, emancipando-se daquela tutela no século seguinte. Desempenharam um papel importante, de um ponto de vista económico e militar, sendo alternadamente aliados ou inimigos dos Portugueses. Não constituíam uma estrutura política centralizada. Os *quissama*, que no século XVII não foram vencidos pelos portugueses, situavam-se a sul do território onde os portugueses tinham os seus presídios ocupando uma posição estratégica importante. Nas suas terras encontravam-se minas de sal, que os portugueses cobiçavam, nomeadamente para poderem financiar o seu projecto colonial. Os *nambios* situavam-se na barra do rio Cuanza. Embora a sua implantação territorial fosse reduzida, eram utilizados pelos portugueses para entrar ou sair do rio Cuanza, principal eixo de navegação do *hinterland* de Luanda.

No registo étnico-racial, encontramos ora palavras relativas ao lugar de nascimento ora relativas à cor da pele. *Filhos da terra*⁸¹ e *naturais da terra*, são expressões com o mesmo significado que colocam o lugar de nascimento como elemento distintivo. Este elemento irreduzível serve para designar o grupo dos que nasceram em África, por oposição aos europeus. Se esta categoria está assente num critério claramente definível, o mesmo não se pode dizer da questão da cor da pele, que merece uma atenção particular pelo peso que ocupa na questão colonial. Ao longo dos três tomos da *História...*, encontramos *crioulos*⁸²,

⁸¹ Eram considerados filhos da terra aqueles que tinham nascido em Angola. A expressão filhos da terra tinha um significado próximo da expressão naturais da terra, também utilizada por Cadornega. Aplicava-se tanto a negros, que a brancos ou a mestiços nascidos em Angola.

⁸² Para Adriano Parreira, o crioulo em Angola era no século XVII “um indivíduo mestiço, de ascendência europeia a africana”, Adriano PARREIRA, *Dicionário...*, cit., p. 38. No seu dicionário, Rafael Bluteau dá-nos um sentido diferente à palavra crioulo: “Crioulo. Escravo, que nasceo na casa do seu Senhor”. Rafael BLUTEAU, *Vocabulário...*, cit., 2º tomo, p. 613.

*mulatos*⁸³, *negros*⁸⁴, *pardos*⁸⁵ e *pretos*⁸⁶. Todos estes termos constituem elementos de identificação por oposição aos brancos. Entre os dois extremos do leque de cores, branco e negro, existem vários vocábulos cujo significado não está claramente diferenciado. As três palavras citadas contêm a ideia de sangue misturado, sem terem todavia contornos herméticos. Convém mencionar que as palavras relativas a critérios de cor são menos empregadas, por exemplo, do que as palavras respeitantes ao estatuto religioso. Podemos referir também que *negro* é muitas vezes associado a termos positivos, *inteligente*, *bom*, ou neutros, quando se refere a pessoas geralmente baptizadas que se situam portanto do lado dos Portugueses e fazem parte do espaço colonial.

Por fim, é importante mencionar as palavras que designam estatutos ou grupos socio-económicos fruto das interações entre portugueses e africanos. Entre as mais significativas desta categoria, destacamos: *lingoa*⁸⁷, *pombeiro*⁸⁸, *quimbares*⁸⁹. Estes grupos são fundamentais por se situarem no fulcro da comunicação entre portugueses e africanos e permitirem o funcionamento económico da colónia e das redes comerciais do sertão angolano.

Na sua obra, Cadornega não nos dá uma imagem binária dos grupos africanos residindo apenas numa oposição Africano/Europeu. A sobreposição de níveis discursivos gerais, de teor mais ideológico e subjectivo, e de níveis discursivos pormenorizados, de teor mais descritivo e objectivo, proporciona uma caracterização variada dos africanos. Dá-nos conta da grande complexidade de grupos existentes no espaço colonial angolano em formação. Através da identificação destes grupos, Cadornega cria e cristaliza conceitos num sistema

⁸³ No século XVII, era considerado mulato “filho de branca, & negra [sic.], ou de negro, & de mulher branca.”. Rafael BLUTEAU, *Vocabulario...*, cit., 5º tomo, p. 628.

⁸⁴ No início do século XVIII, era considerado negro um “Homem da terra dos negros, ou filho de pays negros”. Rafael BLUTEAU, *Vocabulario...*, cit., 5º tomo, p. 703. Esta noção tinha portanto uma conotação territorial e étnica.

⁸⁵ No *Vocabulario...*, o termo pardo é definido como equivalente de mulato. Rafael BLUTEAU, *Vocabulario...*, cit., 6º tomo, p. 165.

⁸⁶ No *Vocabulario...*, a palavra preto é associada à ideia de escravo. Rafael BLUTEAU, *Vocabulario...*, cit., 6º tomo, p. 727.

⁸⁷ “Lingoa” significava intérprete.

⁸⁸ Esta palavra que remete para uma realidade exclusivamente angolana, está presente no *Vocabulario...*: “Em Angola os Portuguezes chamão pombeyros aos seus escravos crioulos, a quem ensinãrão a ler, escrever, & contar, os quaes vão tratar com os negros, & comprallos”. Rafael BLUTEAU, *Vocabulario...*, cit., 6º tomo, p. 588.

⁸⁹ Cadornega diz-nos que é “gente forra, os mais delles lavradores, huns que assistem em esta villa e outros por seus arredores e he tanto o seu numero que com facilidade se não podem numerar, mas com ser dos pretos e gente branca e pardos são os que servem suas confrarias, como he a Senhora dos Remedios, e das Almas e a do Santo negro nas côres, e nas obras e santidade muito branco”; António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 3º tomo, p. 122. A. Parreira diz-nos também que é o mesmo que pumbeiro. Adriano PARREIRA, *Dicionário...*, cit., p. 58.

coerente de representações e de imagens. Reparamos que, em determinados casos, existe alguma porosidade nos limites dos grupos. Devemos atribuir estas flutuações semânticas ao facto de os termos utilizados remeterem para realidades ainda não cristalizadas. É certo que a caracterização desta complexa realidade africana deve ser encarada como uma ferramenta política, fundamental para o conhecimento do “outro”, e por conseguinte para levar a cabo negociações com as estruturas políticas locais.

3 Os encontros diplomáticos e comerciais

As descrições dos encontros diplomáticos e comerciais revestem uma importância capital pela quantidade de informações nelas contidas. Tendo o relato a função concreta de identificação dos interlocutores dos portugueses no sertão angolano, o autor não se limita todavia a categorizar as populações locais. Baseando-se na sua própria vivência, descreve pormenorizadamente todos os encontros, fornecendo desta forma uma espécie de guia das relações entre portugueses e africanos.

Com efeito, estas descrições são fundamentais para entendermos a forma como europeus, maioritariamente portugueses, e africanos comunicavam. Estes encontros constituíam lugares de negociação, espaços de interacção e de intercâmbio económico, político ou ainda cultural.

Nesta terceira parte debruçar-nos-emos sobre diferentes aspectos relativos aos encontros entre portugueses e africanos, com o objectivo de melhor entendermos o seu funcionamento e as suas dinâmicas. Começaremos por reflectir sobre a importância do processo negocial no conjunto das relações luso-africanas. Trata-se de uma reflexão relevante se considerarmos que o contexto angolano do século XVII era fortemente marcado por uma coabitação conflituosa. Em segundo lugar, pretendemos debruçar-nos sobre a configuração e a organização das embaixadas, para fornecermos uma sucinta descrição destes encontros. Em terceiro lugar parece-nos importante tentar saber que modelo jurídico regia as negociações e os acordos diplomáticos. Por fim, propomo-nos estudar sucintamente o decorrer das negociações, para tentar determinar que pessoas ou grupos levavam as negociações a cabo.

3.1 A importância do processo negocial

Antes de mais, convém esclarecer que as negociações não eram um processo hermeticamente delimitado. Constituía um dos aspectos das relações luso-africanas, que se imbricava e se articulava com as relações militares. As negociações eram, aliás intrinsecamente vinculadas ao processo de colonização. Para esclarecer o leitor sobre a génese do processo negocial na região do Congo e de Angola, Cadornega relembra-nos a forma como os portugueses comunicavam

com os Africanos quando Diogo Cão chegou à barra do rio Zaire em 1483 : “o nosso descobridor achou gentio de huma parte e outra, de lingoa que se não entendia; e só por senhas soube delles que tinham rei”⁹⁰.

As palavras *embaixada*, *embaixador*, *enviado* são recorrentes para designar as comitivas enviadas de um poder político ao outro com o objectivo de negociar questões diplomáticas ou comerciais. Constatamos o uso de palavras africanas, como por exemplo “*mucunze*”, que significa “enviado”. Ao longo dos três tomos da *História Geral das Guerras Angolanas* existem pouco menos de cinquenta excertos em que são referidas embaixadas. No entanto, as embaixadas mencionadas não beneficiam todas da mesma atenção por parte do autor. Algumas são apenas referidas; de outras, só conhecemos os pormenores de preparação e eventualmente os seus resultados; a propósito de outras, enfim, temos um relato pormenorizado.

A recorrência de termos relativos à ideia de negociação demonstra que a acção diplomática e negocial entre sociedades de cultura portuguesa e sociedades de cultura africana era uma prática fortemente interiorizada no contexto angolano do século XVII. Além disso, a menção destes encontros, que muitas vezes se concluíam pela assinatura de um tratado, implica que portugueses e africanos se reconheçam mutuamente como interlocutores do processo negocial. A prática diplomática parece assim tão importante quanto a prática militar nas relações luso-africanas.

3.2 A configuração e a composição das embaixadas

As embaixadas podiam obedecer a vários padrões quanto aos interlocutores nelas envolvidos. Cadornega menciona embaixadas portuguesas que se deslocavam para o sertão para negociarem com os poderes africanos; embaixadas africanas que iam até Luanda, ou até um *presídio* para encontrarem os representantes portugueses; embaixadas africanas que encontravam outra estrutura política africana; por fim, trocas de enviados entre os poderes africanos e os representantes da WIC, quando esta companhia se apoderou de Luanda, de 1641 a 1648. Neste trabalho, apenas consideraremos as embaixadas trocadas entre os poderes portugueses e africanos.

As embaixadas portuguesas eram comitivas compostas por numerosas e variadas pessoas. Eram compostas por brancos, nomeadamente colonos experimentados, os chamados “*conquistadores antigos*” ou “*gente práctica da terra*”, ou ainda os soldados “*baquianos*”, e, às vezes, os missionários; crioulos, nomeadamente intérpretes, os chamados *lingoa*; e africanos, que eram escravos e

⁹⁰ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 3º tomo, pp. 285-286.

“guerra preta”, isto é, tropas auxiliares africanas. Nestas embaixadas, a dimensão militar não deixava de ser importante num contexto em que os portugueses não dominavam o espaço. Precisavam portanto de se deslocar com um número importante de soldados para poderem resistir aos eventuais ataques dos seus adversários. Além disso, a presença dos soldados era importante no processo negocial, dado que, ao mostrarem a sua força militar, tentavam criar uma relação de força que lhes fosse favorável e os dignificasse perante os seus interlocutores. Cadornega dá-nos uma ideia da composição de uma embaixada portuguesa no seguinte exemplo : “ *[Gaspar Borges Madureira] partio para aquella Embaixada com grande apparato, levando dous Cavallos que tinha seus, (...) levando também alguns homens brancos para o assistirem, e muita sua Escravaria de que era abundozo*”⁹¹.

É importante salientar que os governadores portugueses raramente participavam destas embaixadas. E fizeram-no cada vez menos com o avançar do tempo, preferindo permanecer em Luanda. No entanto, participavam do processo negocial ao receberem as embaixadas africanas que vinham a Luanda.

Dispomos de algumas descrições de embaixadas africanas que se deslocaram até aos centros de poder portugueses. As mais fiáveis são, naturalmente, as que se referem a acontecimentos que Cadornega presenciou. Estas embaixadas podiam ser compostas por alguns enviados africanos, que traziam uma mensagem oral ou uma carta escrita pelo seu chefe político. No caso dos estados mais poderosos, nomeadamente quando se tratava do reino do Congo, os embaixadores podiam ser missionários.

3.3 O sistema jurídico adoptado

Os encontros entre portugueses e africanos colocam logicamente o problema de saber quais, das normas jurídicas africanas ou europeias, eram aplicadas para comunicar e celebrar acordos políticos. A resposta não pode ser simples nem categórica. Em História Geral das Guerras Angolanas temos notícia de que os europeus se apropriaram de normas africanas e de que o mesmo aconteceu com os africanos em relação a normas europeias.

São referidos vários exemplos de missivas enviadas pelos poderes africanos ao poder colonial de Luanda⁹², quando é sabido que os africanos não utilizavam a escrita. As missivas explicam-se pela presença, junto dos chefes africanos, de missionários católicos, que lhes serviam de conselheiros e de escrivães, nomeadamente no que diz respeito à sua correspondência com outras entidades

⁹¹ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 211.

⁹² O fenómeno de penetração da escrita em Angola foi analisado em Catarina MADEIRA SANTOS, Ana Paula TAVARES, *Africae Monumenta : a apropriação da escrita pelos africanos*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2002.

políticas. Isto demonstra que os representantes católicos foram importantes vectores da penetração da escrita nas sociedades africanas. No que concerne ao espaço étnico-linguístico mbundu, observa-se que a utilização da escrita pelos africanos surgiu sobretudo a partir da segunda metade do século XVII, mas no Congo este processo é bastante mais antigo.

É importante salientar que, apesar destas cartas serem escritas em português, as negociações decorriam muitas vezes na língua utilizada pelo interlocutor africano. Por exemplo, assim se passou na ocasião das negociações relativas à ratificação da paz com os portugueses nos anos 1650 pela rainha Nzinga : *“E como ella mandava Embaixadores, alem da Carta de Crença fallarão e derão sua Embaixada na sua propria lingua Ambunda, que por interprete se explicava ao governador e mais Circumstantes”*⁹³.

No sertão angolano, observamos uma interpenetração dos sistemas jurídicos africanos e europeus. No caso dos baptismos dos sovas, os chefes africanos escolhiam um padrinho português e um nome cristão. Estas cerimónias correspondiam à celebração de um acordo de paz. Para além de se tornarem católicos, os sovas baptizados passavam a ser considerados vassallos do rei de Portugal. No entanto a forma como eram celebrados os acordos inscrevia-se num sistema normativo africano : *“aquelles Sovas que se achavão presentes baterão todas as Palmas, pondo as mãos na terra, e depois nos peitos, Ceremonia entre elles de sugeição e agradecimento, promettendo de serem Leaes e Vassallos a el Rey de Portugal, e á Nação Portuguesa”*⁹⁴. De uma forma geral, as normas que regiam as relações entre portugueses e africanos permaneciam fortemente impregnadas pelas normas africanas. O exemplo mais característico desta realidade é o sistema de tributação. Cadornega designa-o pelas palavras de baculamento⁹⁵ e pezo⁹⁶ ou ainda pelo verbo undar⁹⁷ o que mostra que, nas relações de poder que tinham com as estruturas locais do sertão de Luanda, os portugueses utilizavam normas que existiam naquela região antes da sua chegada.

A coexistência dos dois sistemas podia ser ainda mais explícita, como atesta o seguinte exemplo, no qual Cadornega refere que um capitão português era

⁹³ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p. 131.

⁹⁴ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 452.

⁹⁵ Baculamento vem do verbo kubakula, que significa tributar, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 611.

⁹⁶ José Matias Delgado diz-nos “Parece que era um acto de vassalagem”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 619.

⁹⁷ A propósito deste termo, José Matias Delgado escreve : “É o verbo kuunda, que os portugueses traduziram por undar e que significa prestar vassalagem; mas o autor emprega-o no sentido de receber vassalagem. - Para que o undasse – para que lhe recebesse a vassalagem e lhe puzesse o pezo”. António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 621.

responsável tanto pela justiça africana “fazendo mocanos”⁹⁸, como pela justiça europeia : “Capitão mor [...] que [assiste] na bamza e povoação do dito Sova; administrando justiça e fazendo mocanos⁹⁹ ou averiguando contendias, assim entre os Sovas daquele partido, como aos brancos e Pombeiros Comerciantes”¹⁰⁰.

3.4 As negociações

Nos encontros diplomáticos de que temos notícia, a capacidade de negociação dos portugueses é devidamente destacada : “para este Gentio todo o apparato e imperio he necessario, e isto he o que respeito”¹⁰¹. A propósito de embaixadores portugueses, Cadornega acrescenta : “e levava muito fausto e aparato como se requeria a hum embaixador Portugues”¹⁰². As negociações diplomáticas dependiam da imposição duma relação de força que passava pela ostentação militar, como já vimos quando fizemos referência às embaixadas. Para tentarem impressionar os africanos, os portugueses também recorriam ao artifício do aparato dos trajes e adornos dos emissários, recorrendo a uma técnica antiga, utilizada desde o início da Expansão sempre que se tratava de se apresentarem a um novo povo ou de negociar. No entanto, cabe mencionar que os exemplos acima referidos correspondem, em certa medida, a projecções e a imagens criadas pelos autor. Ao quererem utilizar fausto e aparato, os portugueses aceitavam a dimensão cerimonial dos encontros imposta pelos africanos. Nestas cerimónias, os africanos utilizavam instrumentos de música e simulavam batalhas, para conferir uma dimensão política e militar, com o intuito de impressionar os seus interlocutores, fossem eles portugueses ou oriundos de outra estrutura africana.

Com efeito, a capacidade e técnica de negociação não se encontravam apenas do lado dos portugueses. Cadornega refere, por exemplo, que o governador Pedro César de Menezes enviou, em 1639, Gaspar Borges de Madureira, experiente conhecedor do sertão angolano e rico comerciante de escravos, para negociar um acordo político com a rainha Nzinga, porque a rainha africana exigira que lhe fosse mandado um “morador dos principaes” para efectuar este encontro¹⁰³.

⁹⁸ Cadornega também refere a existência de um “juiz dos mocanos”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 3º tomo, p. 51.

⁹⁹ A propósito desta palavra, Cadornega diz-nos : “Mocano he fazer pleito e ouvir as partes de pé a pé, e ouvidas dar sentença”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, 2º tomo, cit., p. 305. Sobre a noção mucano ver também Catarina MADEIRA SANTOS, “Entre deux droits : les Lumières en Angola (1750-v. 1800)”, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n.º 4 – 60e année (2005), pp.817-848.

¹⁰⁰ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p. 61.

¹⁰¹ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, pp. 209-210.

¹⁰² António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p. 35.

¹⁰³ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, pp. 211.

A ostentação de sinais de poder como arma negocial e política, era comum entre os responsáveis políticos africanos. O autor salienta o fausto do sítio onde a rainha Nzinga recebia os embaixadores dos outros poderes políticos africanos : “*em aquella grande caza recebia Embaixadores, principalmente os del Rey de Congo, (...) para o que tinha hum assento muito alto encostado á parede, que mandava cubrir de Veludos e sedas, assim o assento como as paredes, vestida ella de riquissimos pannos, ornada de muitas Joyas de ouro e Pedras, e chão cuberto de muitas peças de londres vermelho de Inglaterra, com suas ricas alcatifas em que se assentavão a Infanta sua Irmãa Dona Barbora, e a Rainha de Matamba*”¹⁰⁴.

3.5 Os mediadores

Por fim, cremos que é importante mencionarmos, mesmo sucintamente, outro aspecto relevante. A questão da negociação, e de forma mais geral das interacções entre portugueses e africanos, não pode ser encarada fazendo abstracção daqueles que permitiam a comunicação entre os dois universos. Ao longo de toda a obra, Cadornega menciona estes intermediários, que podiam ser colonos portugueses, a *gente experimentada*, a *gente práctica da terra*, os *soldados baquianos*¹⁰⁵, os *conquistadores antigos*, os *velhos sertanejos*¹⁰⁶, ou ainda os missionários. Estes agentes coloniais tinham acumulado uma vasta experiência e um grande conhecimento do terreno, depois de largos anos passados no sertão. Muitos deles falavam as línguas africanas. Mas a categoria dos intermediários era polimorfa, e também tinha a sua vertente “*africana*”. Os Luso-africanos¹⁰⁷, os “*mulatos e pardos*”¹⁰⁸, os “*freguezes (...) pardos e pretos, que vestem á portugueza*”¹⁰⁹, os “*negros (...) que nos servião de guias versados naquella terra*”¹¹⁰ eram quem fundamentalmente permitia o funcionamento das redes comerciais, aqueles por quem passavam as negociações entre colonos portugueses e poderes africanos.

¹⁰⁴ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, pp. 413-414.

¹⁰⁵ A propósito deste termo José Matias Delgado diz-nos “(...) gente já acostumada ao Sertão; já aclimado ao Sertão, ou que tem acostumado o seu organismo às condições do clima do Sertão”, António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 1º tomo, p. 600. Este termo também se empregava no contexto brasileiro.

¹⁰⁶ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p. 101.

¹⁰⁷ A propósito da noção de luso-africano ver Joseph MILLER, *Way of death : merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1988 ; e Peter MARK, “*Portuguese*” style and Luso-African identity : *precolonial senegambia, sixteenth-nineteenth centuries*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

¹⁰⁸ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 3º tomo, p. 30.

¹⁰⁹ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 3º tomo, p. 50.

¹¹⁰ António Oliveira de CADORNEGA, *História...*, cit., 2º tomo, p. 96.

4 À guisa de conclusão

O cotejo do discurso político de justificação da colonização com o relato dos encontros entre portugueses e africanos, coloca em destaque uma evidente tensão, que, de algum modo traduz a estreita ligação entre os universos africano e português, em Angola no século XVII. O discurso ideológico confronta-se com a descrição do terreno e do espaço geográfico de que os portugueses se pretendem apropriar. A acumulação dos saberes, a aprendizagem de Angola traduzem-se na elaboração de um discurso analítico que dá conta da complexa realidade do terreno. A caracterização dos grupos políticos, sociais e étnicos contribui para delimitar os contornos dos agentes coloniais, dos seus interlocutores e dos intermediários entre o mundo europeu e o mundo africano. As categorias identificadas são relevantes para entendermos não só a realidade angolana do século XVII, como também o conjunto do período colonial.

No que diz respeito à comunicação, observamos que tanto africanos como europeus mostram uma grande capacidade de apropriação dos elementos culturais, políticos e jurídicos recíprocos. A adaptação dos portugueses aos sistemas políticos, comerciais e negociais africanos, que é, antes de mais, ditada pelas necessidades do terreno, traduz-se na impregnação dos sistemas político-jurídicos e revela um grande pragmatismo por parte dos colonos. Nesta lógica de comunicação, são imprescindíveis as categorias de “intermediários”, entres outros, colonos sertanejos ou mestiços, porque servem de mediadores entre as diferentes estruturas políticas. É também graças a estes mediadores que os portugueses conseguem atingir os seus objectivos diplomáticos e comerciais.

No contexto das relações com os portugueses, os africanos mostram uma faculdade idêntica de absorver práticas sociais e políticas. Os encontros também evidenciam a sua grande capacidade de negociação.

Os elementos estudados neste texto não podem conduzir a uma conclusão definitiva. As ideias aqui apresentadas merecem continuar a ser desenvolvidas e confrontadas com as evoluções e dinâmicas históricas da região de Luanda. Nesta perspectiva, deve aproveitar-se a imensa riqueza documental de que dispomos relativamente a Angola. Os documentos portugueses que se encontram nomeadamente no Arquivo Histórico Ultramarino e na Biblioteca da Ajuda em Lisboa, os documentos das missões jesuítas e capuchinhas, que se encontram essencialmente em Roma, ou ainda as fontes neerlandesas que se encontram no Arquivo Nacional de Haia, constituem um conjunto documental inestimável para o conhecimento das relações interculturais. A análise comparada e sistemática destas fontes documentais permitirão certamente ter uma visão mais abrangente sobre os problemas de representação e de comunicação em Angola.

DESPOJOS DO DEMÓNIO NA CASA DA IGREJA CURIOSIDADES DE UM MISSIONÁRIO CAPUCHINHO NO KONGO (1692)

CARLOS ALMEIDA*

Numa manhã fria de Inverno, no final de 1692, em Roma, um missionário capuchinho atravessa, apressado, os portões do Colégio da Propaganda Fide. Dali a pouco, os seus pés cansados e calejados por tantas jornadas nos sertões africanos pisariam os aposentos do Secretário da Congregação da Propaganda Fide, monsenhor Edoardo Cibo, que o receberia em audiência. Havia cerca de um ano que abandonara a Prefeitura do Kongo, na costa ocidental a sul do rio Zaire, para onde fora enviado em missão, nos idos de 1685. A saúde débil obrigara-o a interromper o seu apostolado e a regressar aos ares temperados da Europa. Restabelecera-se em Lisboa, durante alguns meses, no hospício que a Ordem mantinha na cidade, e sem mais demoras dirigira-se a Roma. Num primeiro encontro, dias antes, o missionário justificara as razões para o abandono da missão e prestara uma informação circunstanciada sobre o trabalho que ali realizara, o estado daquela cristandade, e as necessidades que padeciam os irmãos que lá deixara e a que urgia acorrer para que pudessem lograr o fruto que deles se esperava. O secretário da Congregação encarregara-o de passar a escrito o registo da sua actividade, assim como o rol das principais necessidades da missão. O padre Andrea da Pavia assentiu, não sem informar que, desde que recuperara dos achaques que o haviam acometido, iniciara a redacção de uma narrativa sobre a sua viagem e os particulares daqueles reinos, com intenção de a fazer imprimir

* Instituto de Investigação Científica Tropical – Arquivo Histórico Ultramarino

com dedicatória especial para aquele prelado que, tão dedicadamente, zelava pela saúde física e espiritual dos missionários¹.

Era outro, agora, o motivo da audiência para que fora convocado. Depois do encontro anterior, mais formal, monsenhor Edoardo Cibo recebeu-o, agora, com “affetto non ordinário”. Também ele tinha expectativas particulares para aquele colóquio que fora agendado a seu pedido. Sobre os seus ombros repousava a gestão do esforço que a Igreja empreendia para projectar o cristianismo nos quatro cantos do mundo. Na sua secretária amontoavam-se cartas e relatos das mais distantes proveniências, lá onde religiosos por inteiro devotados à propaganda da fé, reinventando o sentido profundo do chamamento apostólico, arrostavam com toda a sorte de sacrifícios para anunciar a verdade da palavra que Cristo revelara aos homens e pela qual padecera na cruz. Através delas conhecera estranhos e desconhecidos costumes, torpes e repugnantes hábitos com que o demónio se dissimulava, divertindo o homem do caminho da fé, inomináveis maravilhas que se ofereciam, como um livro, para que na sua contemplação se reverenciasse nelas o autor de todas as coisas. Conhecia bem a missão espinhosa a que os capuchinhos se haviam dedicado naquelas terras longínquas da Etiópia inferior ocidental. Ainda assim, algo de particular espicaçara a sua curiosidade para o encontro com o missionário que agora, à entrada do seu gabinete, se inclinava, saudando-o de forma reverente. Meses antes, Andrea da Pavia expedira de Génova, ao seu cuidado, um baú de não pequena dimensão, e o seu conteúdo seria, com probabilidade, a razão para a atenção com que acolhia aquele religioso.

Ao longo dos escassos três anos em que permaneceu na missão, realizada no Nsoyo, na margem sul do rio Zaire, a par da actividade espiritual mais directa, Andrea da Pavia evidenciou um interesse particular na contemplação das formas naturais, que é perceptível nos textos que deixou escritos. Na insistente referência aos campos férteis e ornados de frutos que encontra em Alicante, Lisboa, nas ilhas Canárias, no Nsoyo, ou no Brasil, na longa exegese sobre a passagem da linha do Equador, em particular, acerca dos supostos efeitos daquele lugar sobre a fisiologia dos corpos, ou na inquirição sobre as qualidades atribuídas ao afamado

¹ Os textos conhecidos do padre Andrea da Pavia estão publicados, na língua original, por Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico*” in *Africa di Andrea da Pavia (inédito del Sec. XVII)*, Roma, L’Italia Francescana, 2000. As referências aos seus trabalhos aqui feitas reportam-se a esta edição. Sobre o percurso e a actividade deste religioso, deve ver-se, também, a edição francesa dos seus textos por Louis JADIN, “*Voyages Apostoliques aux Missions d’Afrique du P. Andrea de Pavia, Prédicateur Capucin, 1685-1702*”, in *Bulletin de l’Institut Historique Belge de Rome*, Bruxelas, 1970, pp. 375-592. A recriação do encontro entre Edoardo Cibo e o missionário escuda-se no relato do segundo, *Viaggio Apostolico alle Missioni dell’Africa dal Padre Andrea da Pavia Predicatore Cappuccino*, 1685, in Biblioteca Nacional de Espanha, Ms. 3165, em particular, ff. 126rv, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, pp. 198/199.

peixe-mulher, no encantamento que exhibe com a plumagem dos pássaros que encontra ou a ilimitada capacidade dos papagaios para aprenderem toda a sorte de palavras, revela-se um homem genuinamente atento ao mundo que se abria ao seu olhar, empenhado em perscrutar as virtudes ocultas sob a aparência das coisas e que, longe de limitar-se à emulação retórica da erudição dos antigos, valorizava sobremaneira o conhecimento dos práticos e o saber que resultava da experiência vivida. O interesse de Andrea da Pavia pelas formas naturais levou-o, além da observação e descrição das suas particularidades, a recolher e transportar para a Europa alguns espécimes que lhe despertaram a atenção, em particular pássaros, a cuja plumagem era particularmente sensível. O missionário trouxe, igualmente, ossos de peixe-mulher que, após o regresso à Europa, enviou para um gabinete de curiosidades em Milão, para que aí fossem experimentadas as suas propaladas propriedades coagulantes e o seu efeito lenitivo nas horas do parto².

Não se conhece da sua vida secular o suficiente para perceber, com precisão, as razões para esta atitude. O seu alistamento na ordem dos capuchinhos e a condição de pregador que aí alcançara – o estatuto mais elevado que um religioso da ordem podia ambicionar – indiciam uma origem aristocrática³. Mais do que o estatuto socio-económico, entretanto, é aquela mesma atenção de Andrea da Pavia às qualidades do mundo, reforçada pelas relações que mantinha com gabinetes de curiosidades em Milão, que sugerem o seu imbricamento no ambiente da nobreza ilustrada das cidades italianas. Não seria estranho, aliás, que o interesse com as formas naturais, até a colecção de espécies e de objectos que trouxe consigo de África, obedecesse a um roteiro que lhe tivesse sido encomendado por um académico ou estudioso ligado a algum desses centros. Naqueles meios, a chamada cultura da curiosidade constituía um atributo social distintivo, como um código de comportamento, que identificava o mundo cortesão, urbano e civil, face àquele que o não era⁴. Os patronos dos gabinetes de curiosidades, os estudiosos que zelavam pela organização das colecções, os que atravessavam as quatro partidas do mundo e que, a par da sua actividade particular como comerciantes, militares ou missionários, carregavam para esses centros objectos e informações

² ANDREA DA PAVIA, “Viaggio Apostolico alle Missioni...”, ff. 80v, in Carlo Toso, “*Viaggio Apostolico...*”, p. 117. O padre Andrea da Pavia não identifica em nenhum momento o gabinete de curiosidades com o qual se relacionava e para onde terá enviado os ossos do peixe-mulher. É bem possível que se tratasse da Galeria de Manfredo Settala, sem dúvida a mais importante da cidade e uma das mais famosas na Europa ilustrada, expoente da cultura experimental da época; veja-se, a este propósito, Paula FINDLEN, *Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 34, 207 e seguintes.

³ Em regra, os neófitos do Ordem dos Frades Menores eram oriundos das famílias nobres italianas, facto que contribuiria para encaminhar para a regra esmolas e oferendas avultadas.

⁴ Veja-se, a este propósito, Giuseppe OLMÍ, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1992, p. 179.

sobre os mundos novos que a Europa descobria, estavam unidos por redes de comunicação intensa que, da mesma forma que asseguravam a troca e a partilha de conhecimentos, construíam entre os seus membros um mesmo sentido de pertença que os identificava em relação à mole rústica e brutal, supersticiosa e ignorante, que enchia os campos ou as vielas das cidades europeias. A curiosidade era tanto uma atitude filosófica, como uma marca de distinção social, e no contexto dos espaços ultramarinos, em particular nas Américas e em África, onde o confronto entre a civilidade e a barbárie surgia mais evidente e chocante, esse facto adquiria um duplo significado.

Não há, neste particular, nada de singular na curiosidade de Andrea da Pavia. Antes de si e logo após, muitos missionários, capuchinhos ou jesuítas, portugueses, italianos ou espanhóis, haveriam de revelar o mesmo fascínio pela natureza exuberante e diversa que pontuava a paisagem africana. Como ele, outros religiosos trouxeram consigo objectos naturais, peles ou plumagens de animais, ossos ou chifres, sementes, plantas. Alguns, como o capuchinho Michel Angelo da Reggio, mantiveram relações estreitas com os círculos ligados aos gabinetes de curiosidades e enviaram para a Europa objectos naturais recolhidos durante as suas viagens, seguindo questionários e prescrições rigorosas estabelecidas por estudiosos sedeados nesses centros⁵. Ilustrativo do mundo social e cultural em que estes homens se movimentavam e, até certo ponto, da natureza ampla e complexa do olhar que o missionário lançava sobre o espaço que fora chamado a arrotear, aquela qualidade de objectos dificilmente suscitaria interesse bastante para justificar a realização de uma segunda audiência com o Secretário da Congregação.

Era outro, na verdade, o conteúdo do baú que ambos se aprestavam agora a revelar. Um após outro, Andrea da Pavia dispôs, sobre um banco, os estranhos

⁵ O padre Michel Angel da Reggio chegou a Luanda nos primeiros dias de Janeiro de 1668. Ao cabo de poucos meses de actividade em Mbamba e Mpemba, no coração do Kongo, adoeceu gravemente e acabou por morrer. Oriundo da província de Bolonha, Ambrogio Guattini, assim se chamava no século, manteve relações com Giacomo Zanoni, conservador do horto de Bolonha, a quem enviou amostras de plantas recolhidas no Brasil, durante a viagem de ida. Anos mais tarde, com recurso ao testemunho, não apenas de Guattini mas de muitos outros informantes, Giacomo ZANONI publicaria a sua enciclopédica *Istorica Botânica ... nella quale si descrivono alcune Plante de gl'Antichi, da moderni com altri nomi proposte*, in Bologna, per G. Longhi, 1675. Sobre o interesse naturalista dos missionários europeus que atravessaram a região do Kongo e Angola, e o lugar e função que a descrição da natureza ocupa na escrita da missão, veja-se, Carlos ALMEIDA, *Uma infelicidade feliz. A imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII)*, Dissertação de Doutoramento em Antropologia, ramo Etnologia, orientada pela Professora Jill Dias, e co-orientada pela Prof. Maria Cardeira da Silva, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2009 (defendida em Março de 2010), pp. 209-317.

objectos que retirava do seu interior, a maior parte de aspecto grosseiro e imundo, pedaços de madeira que um rude artífice transformara em toscas figuras com medonhas carantonhas, umas do tamanho de um rapaz de dez anos, outras pouco maiores que a mão aberta de um homem, todas adornadas de enfeites bizarros e horrendos, trapos, dentes, pedras, conchas, ou folhas de árvores, alguns com coroas de vistosas penas, vasilhas e cabaças igualmente decoradas com motivos grotescos em que dominavam as cores vermelha ou branca, pequenas bolsas em pele de animais, contendo matérias putredinosas, simples pedras ou paus de formas caprichosas, cordões e contas de pedra⁶. Enquanto expunha os objectos, Andrea da Pavia descrevia, com pormenor, as superstições e crenças vãs que rodeavam a sua utilização, e as cerimónias bizarras, tantas vezes visitadas pela presença explícita ou invocada do demoníaco, com que o gentio os celebrava. Não deixou de referir, na ocasião, o grande temor que aquelas imagens grotescas infundiam entre as gentes e os mil e um ardis a que recorriam para os ocultar do olhar dos homens brancos. A esse propósito, salientou os incómodos e canseiras que os missionários padeciam, em não poucas ocasiões com o risco da própria vida, para perseguir aqueles rituais, investigar e capturar os que os oficiavam, e os esforços a que se entregavam para subtrair tais objectos à veneração das populações nas aldeias do sertão africano. Nessa sequência, relatou a história de uma mulher, conhecida entre os religiosos da missão como “bruxa”, que Andrea da Pavia tinha descoberto certo dia, numa aldeia, e que escondia consigo uma multidão de pequenos e grandes objectos supersticiosos⁷. Muitos deles ali estavam agora, reduzidos à sua vacuidade, exibindo, naquele espaço requintado, povoado de inúmeros objectos da mais fina arte europeia, que celebravam o esplendor da fé e a pura verdade da palavra revelada, a natureza brutal, idólatra e cruel daquele mundo em que os africanos viviam mergulhados.

Entre a curiosidade e a aversão, Edoardo Cibo assistia atento àquela exposição. Ler os relatos dos missionários, perceber, nos silêncios que a sua modéstia imprimia no discurso epistolar, o horror que tantas vezes experimentavam

⁶ Não se conhece, com detalhe, o conteúdo preciso daquele baú. Nas palavras de Andrea da Pavia, ele continha “Idoli con altri varij instrumenti superstitiosi”. No discurso dos missionários, tais expressões recobriam, em regra, a panóplia variada de objectos rituais africanos, entre os quais avultavam os *minkisi*. É crível, portanto, que a aparência dos objectos que o padre Andrea da Pavia revelava à atenção de Edoardo Cibo correspondesse a esta que aqui se apresenta e na qual se incorporam alguns dos seus elementos mais notórios. Para uma introdução à composição e significado destes artefactos no contexto da cosmologia bakongo sugere-se a consulta de Wyatt MACGAFFEY, “Complexity, astonishment and power: the visual vocabulay of Kongo minkisi”, *Journal of Southern African Studies*, vol. 14, n.º 2 (1988), pp. 188-203, e Zdenka VOLAVKOVA, “Nkisi figures of the Lower Congo”, acessível no endereço http://randafricanart.com/Nkisi_Figures_of_the_Lower_Congo.html, em 19 de Novembro de 2010.

⁷ No texto original “una Fatuciera da noi chiamata Strega”; ANDREA DA PAVIA, “Viaggio Apostolico alle Missioni...”, ff. 88v, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, p. 131/132.

no confronto com tais encenações era, já por si, matéria de bastante edificação. Mas estar na própria presença dessas imagens ultrapassava toda a consolação que podia alcançar nos textos daqueles religiosos. O secretário da Congregação louvou a diligência do missionário pois graças a ela, pela primeira vez, podia observar o que nas missivas que lhe chegavam mal podia entrever. Propôs-lhe que passasse a escrito tudo quanto aprendera sobre as superstições, crenças vãs e invocações demoníacas praticadas por aquelas gentes nas distantes paragens africanas. Partilhou, com o missionário, a sua intenção de promover uma sessão do Colégio Cardinalício da Propaganda Fide com o objectivo de expor o miserável estado espiritual a que aqueles homens estavam reduzidos, para mais resolutamente mover o espírito da Congregação a que promovesse o envio de mais religiosos para o amanhã daquela necessitada tão necessitada vinha⁸.

Com este encargo, e confortado pela atenção que Edoardo Cibo lhe dispensara naquela audiência, Andrea da Pavia retirou-se. O baú ali ficou, de novo encerrando os objectos que trouxera consigo e que tantos perigos e canseiras lhe tinham custado. Nos dias seguintes, por mais que uma vez, monsenhor Cibo voltaria a reclamar a sua presença para que iluminasse algum aspecto particular de um daqueles objectos que teria ficado menos claro, tanto na sua explicação inicial, como no texto que posteriormente terá entregue. A notícia da existência daquele conjunto de objectos espalhara-se, entretanto. De várias partes, chegaram-lhe pedidos insistentes para que intercedesse junto do Secretário da Congregação para facilitar o acesso e observação daquela colecção. Chegou a pensar entregar aqueles objectos ao gabinete de curiosidades, em Milão, para onde já enviara os ossos de peixe mulher, pouco após ter chegado a Roma. Naquela manhã do final de 1692, enquanto abandonava o palácio da Congregação e se dirigia de volta à igreja de Santa Maria della Concezione, onde se situava o convento dos capuchinhos, em Roma, interiormente confortado pela forma como a sua iniciativa fora acolhida por Edoardo Cibo, o missionário não podia saber que não voltaria a reaver a sua inusitada colecção, e que pese embora o interesse que ela

⁸ Entre os vários textos de Andrea da Pavia conta-se um intitulado *Cerimonie superstiose che costumano usare que Etiopi del Africa*, Arquivo da Sacrae Congregationis de Propaganda Fide – Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali, vol. 516, ff. 62r-63r, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, pp. 250-252. Não é claro que este breve elenco de práticas rituais africanas, tal como foram observadas e compreendidas pelo missionário, corresponda à informação que Edoardo Cibo lhe solicitara naquela reunião, tanto mais que nele não é feita qualquer referência ao rol de objectos que teriam sido transportados naquele baú. Não se sabe, também, se a colecção trazida pelo missionário foi, alguma vez, exposta à curiosidade da Congregação, como Cibo planeava. É certo, ainda assim, que aquele documento da autoria de Andrea da Pavia foi objecto de apreciação pela Propaganda Fide, durante uma sessão que decorreu no dia 5 de Abril de 1693; veja-se, “*Relatione de Missionari Capuccini*”, Arquivo da Sacrae Congregationis de Propaganda Fide – Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali, ACTA, 1693, ff. 126v-129r, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, pp. 253-256.

parece ter suscitado nos círculos coleccionistas, o seu rasto se perderia, nas caves do Palácio do Colégio da Propaganda Fide, dispersa como curiosidades exóticas por palácios cortesãos da época ou, quem sabe, simplesmente destruída como objecto suspeito, danoso e corrupto⁹.

Este episódio do percurso de Andrea da Pavia tem passado relativamente desconhecido na literatura crítica sobre a presença europeia nesta região da costa ocidental africana. Referido pelos estudiosos da missão dos capuchinhos – como testemunho de uma pretensa valorização da cultura do outro – ele é quase ignorado pelos autores que, nos últimos anos, têm renovado profundamente o estudo da história e etnografia desses povos, e dos processos complexos de interacção com a Europa desencadeados a partir das viagens de Diogo Cão, nos últimos anos do século XV¹⁰. Mesmo que marginal, no entanto, esta *petite histoire* é a vários títulos significativa e susceptível de suscitar novos questionamentos sobre o alcance e natureza da acção missionária naqueles lugares, sobre o discurso etnográfico produzido pelos missionários e sobre o estatuto conferido, nesse âmbito, às crenças e rituais daqueles povos.

Um primeiro aspecto que salta à vista tem que ver, desde logo, com a singularidade da história. Na enorme massa documental produzida por gerações de religiosos de diferentes regras e proveniências nacionais que, ao longo de mais de dois séculos, desde o início de quinhentos, até bem adentro de setecentos, cruzaram esta vasta região compreendida, grosso modo, entre o rio Zaire e o rio Kwanza, este é o único registo conhecido sobre a recolha e transporte para a Europa de objectos culturais africanos¹¹. Existem inúmeras referências à circulação de espécimes e artefactos naturais, trazidos pelos missionários ou enviados a benfeitores, familiares, estudiosos, ou aos seus conventos de origem. Como a experiência de Andrea da Pavia comprova, sobretudo no século XVII, mas já antes, estes homens estavam estreitamente ligados aos círculos do saber naturalista do seu tempo, e a sua experiência e conhecimentos eram objecto de grande atenção nesses meios. Havia, além disso, um público ávido das novidades sobre essas paragens longínquas que se abriam

⁹ Fundada em 1626, pelo cardeal António Barberini, também ele capuchinho, e irmão do papa Urbano VIII, e situada no início da agora famosa Via Vittorio Veneto, aqui funcionou durante muito tempo o convento dos frades capuchinhos em Roma. Esta igreja, obra do arquitecto Antonio Casoni, é sobretudo famosa pela cripta ornada de ossos de milhares de frades capuchinhos.

¹⁰ Sobre a história da missão dos capuchinhos e, em geral, a actividade missionária na região, deve ver-se a obra do P. Graziano SACCARDO, *Congo e Angola con la storia dell'antica missione dei Cappuccini*, Venezia-Mestre, Curia Provinciale dei Cappuccini, 1982.

¹¹ Toma-se, aqui, por referência a data da missão de Andrea da Pavia. Todavia, a actividade dos capuchinhos naqueles paragens prolongar-se-ia, ainda, por mais de um século, extinguindo-se apenas em 1835.

ao conhecimento europeu e que eram descritas nas relações e descrições que as diferentes ordens religiosas envolvidas na evangelização ultramarina faziam publicar, no quadro de estratégias concertadas de propaganda e afirmação dos respectivos institutos.

Contudo, como a história de Andrea da Pavia também comprova, admitindo que fosse menor do que em relação aos espécimes naturais, de todo o modo, o mesmo interesse por objectos provenientes dos novos mundos estendia-se, também, aos artefactos culturais manufacturados pelos homens e mulheres que viviam nesses distantes lugares. Pese embora uma tendência marcada no sentido da especialização que é notória na evolução do coleccionismo europeu, durante a centúria de seiscentos, era o ecletismo e o fascínio geral com o exótico que norteavam a construção das colecções dos gabinetes de curiosidades. Assim se explica a curiosidade que o conteúdo daquele baú terá. O entusiasmo que a notícia parece ter gerado em diferentes cidades italianas, e os pedidos instantes que chegaram até Andrea da Pavia para a observação dos objectos parecem confirmar, tanto a existência de um público interessado neste tipo de objectos como, até certo ponto, a novidade daquele empreendimento. O interesse evidente com que Edoardo Cibo recebeu a encomenda de Andrea da Pavia – que ele próprio terá confessado, mais do que uma vez – ao ponto de pensar expô-la à apreciação dos cardeais sublinha o bom acolhimento que a iniciativa do missionário obtivera junto da Cúria Romana.

Como explicar, então, que nenhum outro religioso antes de Andrea da Pavia – e que se saiba, depois dele – tenha tomado a iniciativa de recolher, armazenar e transportar para a Europa objectos culturais africanos oriundos da região em apreço, ou pelo menos de deixar registo de uma tal actividade¹². Se é certo que não poucos missionários, jesuítas, mas sobretudo capuchinhos, se confrontaram com estes objectos no decurso da sua acção pastoral – eles próprios o referem de maneira por vezes muito viva – porque razão não existe notícia de iniciativas similares à de Andrea da Pavia? Até que ponto este facto está de algum modo

¹² A excepção será o jesuíta Pedro Tavares que desenvolveu actividade na região do Bengo, a norte do rio Kwanza, entre a terceira e a quarta década de seiscentos. Este religioso terá enviado para Portugal, dirigido ao provincial Diogo Monteiro e dedicado ao Colégio da Companhia, em Évora, “um idolo que era do tamanho de hum moço de doze ou quinze años”, mas que se terá perdido nas operações de desembarque no porto de Lisboa. Veja-se, *Carta e uerdadeira Relação dos sussesos do pe pedro Tauares da Companhia de Jhs em as suas missoeñs dos Reinos de Angola, e de Congo...*, Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, Cod. CXVI 2 – 4, f. 9v. O autor tem, em preparação, uma edição crítica deste manuscrito, do qual existe uma cópia no Arquivo da Companhia de Jesus em Roma que foi publicada, em tradução francesa, por Louis JADIN, “Pêro Tavares, missionnaire jésuite; ses travaux apostoliques au Congo et Angola (1629-1635)”, in Sep. *Bulletin de l’Institut Historique Belge de Rome*, Bruxelas, Roma, T. XXXVIII, 1967.

relacionado com o estatuto desses objectos como expressão do mundo espiritual do africano?

A interrogação é aguçada pelo facto de o encontro com estes objectos constituir uma faceta marcante da actividade do missionário. Longe de constituir o resultado de um esforço particular de Andrea da Pavia, o inquérito sobre a realização de cerimónias ou gestos rituais praticados no quadro da cosmologia dos povos da região era uma preocupação constante da pastoral católica naquelas paragens. Tanto a epistolografia como as relações mais ou menos circunstanciadas sobre o modo de vida nestas regiões produzidas pelos missionários no âmbito da sua actividade dão conta desse esforço e mostram que alguns religiosos possuíam um conhecimento muito apreciável desse universo. A experiência acumulada nas respectivas ordens religiosas permitiu, aliás, o apuramento de estratégias e procedimentos destinados a penetrar a barreira de silêncio e dissimulação que, em geral, se levantavam diante das investidas inspectivas dos padres.

No entanto, se é verdade que os relatos são abundantes em referências às cerimónias e às práticas rituais, e à exaltada e aventureira perseguição que lhes era movida, em vão se procurará uma descrição física precisa da sua aparência. Os “ídolos” e objectos “supersticiosos” como Andrea da Pavia e a generalidade dos seus companheiros os designam são identificados muitas vezes pelo nome que lhes é atribuído, em alguns casos assinalam-se os materiais que os compõem, os espaços rituais são esboçados, os especialistas na sua manipulação são apresentados, com frequência, anotando certos adornos ou elementos da sua indumentária de modo a orientar o olhar do missionário, mas em nenhum momento o autor desses textos se presta a descrever as suas formas, as suas cores, a sua configuração. Vários missionários assinalam que os “ídolos” era feitos de madeira, e alguns identificam traços da sua aparência geral, “feições de homens ou de mulheres; outras de animais, feras, monstros e demónios”¹³. Outros fazem referência a “sacos de feitiços” feitos de pele de animais que continham ingredientes vários, entre eles, ervas e excreções humanas ou animais,

¹³ Giovanni Antonio CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, *Istorica descrizione de' tre Regni Congo, Matamba, et Angola situati nell'Etiopia Inferiore Occidentale e delle Missioni Apostoliche esercitatevi da Religiosi Capuccini*, per Giacomo Monti, Bologna, 1687, Liv. I, n.º 170 (tradução portuguesa em *Descrição Histórica dos Três Reinos, Congo, Angola e Matamba, pelo Padre João António Cavazzi de Montecúcolo*, Tradução, Notas e Índices pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano O. M. Cap., Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1965, vol. I, p. 88). Girolamo MEROLLA DA SORRENTO, *Breve e Succinta Relatione del Viaggio nel Regno di Congo nell'Africa Meridionale fatto dal Pe. Girolamo Merolla da Sorrento, Sacerdote Cappuccino, Missionário Apostolico. Continente variati Clima, Aria, Animali, fiumi, frutti, vestimenti, com proprie figure, diversità di costumi, e di viveri per l'uso humano*, Napoli, per Francesco Mollo, 1692, p. 280.

e muitos anotam a utilização de objectos que eram investidos de uma influência protectora, pedaços de madeira, fragmentos de osso, dentes de animais, colares e pulseiras¹⁴. Mas estas referências, sumárias, surgem em regra em capítulos sinópticos dos respectivos textos, quando se caracterizam, genericamente, as crenças dos povos da região. Na descrição concreta dos episódios de confronto com essas cerimónias, no relato das investigações levadas a cabo para descobrir ou identificar os lugares onde tais objectos se escondem é quase sempre em torno da expressão vaga utilizada por Andrea da Pavia – “ídolos e objectos “supersticiosos” – que se desenrola a exposição. Esta espécie de presença silenciosa dos objectos rituais africanos no discurso missionário, uma existência concreta mas ainda assim sem contornos físicos aparentes – e que antecede o mistério do seu aparente desaparecimento – reflecte uma ambiguidade latente na representação produzida pelos missionários sobre a natureza desses artefactos e, em geral, o estatuto conferido ao universo cosmológico daqueles povos.

Na língua das gentes do Nsoyo onde Andrea da Pavia desenvolveu a sua actividade, esta panóplia muito variada de objectos é designada por *nkisi* (*minkisi* no plural), mas existem termos aparentados na generalidade do mundo bantu. Num certo sentido, pode traduzir-se por espírito, mas em boa verdade os *minkisi* correspondem a receptáculos que encerram em si um conjunto de elementos que evocam, metaforicamente, os espíritos e os poderes que lhe estão associados. A sua plena eficácia requer que a manipulação obedeça a ritualizações determinadas executadas por especialistas nesse ofício, os *nganga*, e que se destinam a conectar, de forma metonímica, a origem fundadora desses poderes com a sua convocação presente. A sua acção concreta tanto pode ter um sentido protector e benfazejo, como consequências agressivas e maléficas. Entende-se melhor a complexidade do *nkisi* se ele for pensado como um processo dinâmico de mediação que coloca em contacto, por via do próprio agente que o constrói e manipula, do processo de escolha e composição dos seus elementos interiores e exteriores, e da cerimónia que convoca o seu poder, os vivos e o mundo dos mortos. Esta cadeia pode ainda alargar-se, para incluir um sepultura

¹⁴ Antonio de TERUEL, Descripción Narrativa de la Misión serafica de los Padres Capuchinos, y sus Progresos en el reyno del Congo..., Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 3533, ff. 81, 84, 92, 126, por exemplo. Antonio da Gaeta, *La Maravigliosa Conversione Conversione alla Santa Fede di Cristo della Regina Singa e del svo Regno di Matamba nell’Africa Meridionale. Descritta con Historico stile dal P.F. Francesco Maria Gioia da Napoli, detto da Posilipo, Predicator Capuccino, e Lettore vn tempo di Sagra Teologia. E cauata da vna Relatione di là mandata dal P. F. Antonio da Gaeta Predicator parimente Capuccino della Prouintia di Napoli, Missionario Apostolico, e Prefetto Generale delle Missioni ne’ Regni dell’Africa, e di detta Regina da lui conuertita*, Napoli, Giacinto Passaro, 1669, pp. 413/414.

localizada algures fora do espaço habitado, e um ou diversos amuletos de uso individual¹⁵.

A sua aparência exterior exhibe, nos seus diferentes componentes, uma gramática visual associada aos poderes invocados. Além do invólucro – que pode ser uma cabaça, uma bolsa, uma concha, um pote ou uma estátua – um aglomerado variado de elementos interiores ou exteriores evoca os poderes que lhe são atribuídos, e sem os quais o contentor pouco mais é que uma caixa vazia. Entre estes, os mais comuns são terra da sepultura, caulim, ossos, dentes ou outros elementos considerados como relíquias do antepassado, penas ou unhas de animais, elementos naturais peculiares como raízes torcidas, pedras com formas excêntricas, pedaços de quartzo ou âmbar, mas a lista de ingredientes pode estender-se até às dezenas. A cor é um elemento significativo importante, mesmo que a sua variação seja escassa. Além da aparência natural do recipiente, os *minkisi* exibem, em regra, consoante a natureza dos poderes que lhe são associados, a cor branca e vermelha, a primeira associada com o mundo dos mortos, a segunda com a intermediação com o tempo dos vivos, mas que em determinadas circunstâncias podem também representar, respectivamente, o elemento feminino e o elemento masculino. Em paralelo com o efeito visual, o *nkisi* inclui outros elementos destinados a produzir ruído, como chocalhos e campainhas. Os processos de composição e utilização são acompanhados de rituais em que a voz desempenha, também, um papel importante. Do mesmo modo que os elementos materiais, também aqui, cada palavra possui um sentido metafórico que evoca os poderes atribuídos ao *nkisi* e ao *nganga* iniciado na sua manipulação.

Estes objectos não são, entretanto, as únicas formas de evocação do poder dos espíritos. Uma árvore, uma configuração geológica particular, o próprio corpo humano – os albinos, gémeos, ou as crianças que se apresentam à nascença com os pés, o *nganga* ou um velho – podem igualmente ser considerados como receptáculos de poder espiritual. Em qualquer dos casos, os *minkisi* não são representações figurativas mas tão só expressões metafóricas dos poderes espirituais que neles se contém. A sua acção é ambivalente. Os *minkisi* são convocados para curar doenças, cuidar das sementeiras, favorecer a guerra ou a caça, perscrutar o futuro, proporcionar paz e abundância, mas também para proteger da inveja e da perfídia. O seu poder pode estender-se tanto ao conjunto de uma comunidade, uma aldeia, ou uma formação social mais extensa, como privilegiar um indivíduo ou uma classe determinada de indivíduos, assumindo,

¹⁵ Wyatt MACGAFFEY, “Complexity, astonishment and power...”, p. 190. Deste autor, e para uma explanação mais detalhada deste ponto, deve ver-se, *Religion and Society in Central Africa. The BaKongo of Lower Zaire*, Chicago and Londo, The University of Chicago Press, 1986, pp. 14 e seguintes.

neste último caso, uma feição negativa. Por sua vez, a perícia de um *nganga* na manipulação das forças espirituais convocadas pelo *nkisi* pode sempre ser disputada, se os fins desejados não se realizam, ou se um outro especialista na função logra produzir a alquimia de elementos e a forma ritual susceptível de propiciar resultados mais evidentes. A comunidade que detiver sob o seu controle a modalidade mais eficaz de convocação dos poderes dos espíritos gere esse recurso como se de um bem valioso se tratasse, gerindo a sua difusão de forma a alargar, em seu benefício, as relações de dependência de outros grupos

A função e o poder dos *minkisi* não é compreensível se isolada do contexto cosmológico que lhes dá sentido. O mundo é representado em duas dimensões, a dos vivos e a dos mortos. A distância que separa os dois mundos é mediada pela água, mas ela pode ser ritualmente representada pela sepultura de um antepassado, um cruzamento de caminhos ou a margem de um rio. Morrer não significa o fim nem a decadência, nem tão pouco a separação irreversível, mas tão só a transferência do mundo visível para o mundo invisível. Lá desse outro lugar onde habitam, os mortos – que estão afinal tão vivos como os vivos – exercem a sua influência sobre a experiência do mundo sensível, prescrevendo regras e condutas, favorecendo os que se mostram zelosos na sua observância ou prejudicando os que delas divergem¹⁶. Esse outro mundo é habitado por uma variedade de entidades em que se incluem os antepassados, os espíritos locais e os encantamentos. O sentido hierárquico que organiza a relação entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos está de certa forma ausente na organização dos poderes espirituais. *Nzambi Mpungu* é designado como o espírito superior por relação com o ser humano que corresponde ao *nzambi* inferior, mas daí não decorre nenhum estatuto extraordinário atribuído ao primeiro. Todas as cerimónias rituais – sejam elas executadas em favor dos espíritos locais protectores de determinada aldeia, ou em benefício de um interesse particular, para obter a cura de uma doença ou o favorecimento na guerra – constituem momentos mais ou menos fugazes em que o mundo dos vivos, pela acção do *nganga* ou *ngangas* que as oficiam, acede ao conhecimento do mundo dos mortos. Mas a comunicação entre essas duas dimensões é mais complexa e difusa. O sonho é outro momento em que, de certa forma, o tempo se suspende, e em que os vivos acedem aos desejos e poderes do mundo dos mortos. Em boa verdade, é o próprio destino individual do homem que é representado como um circuito espacio-temporal, em que a passagem pelo mundo dos vivos constitui uma etapa intermédia de uma viagem que se inicia e se cumpre no mundo dos mortos. As conexões entre os dois mundos repercutem-se, por isso, em todos

¹⁶ Sobre a noção de morte no contexto da cosmologia bakongo, sugere-se a consulta de Simon BOCKIE, *Death and the Invisible Powers. The World of Kongo Belief*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1993, pp. 83 e seguintes.

os domínios da existência social, da economia, à estruturação genealógica ou à representação do poder.

Ora o aparelho conceptual dos missionários, a sua própria visão do mundo, não podia captar toda a complexidade da realidade que se revelava ao seu olhar. Nas palavras de Andrea da Pavia os artefactos que reunira e trouxera para a Europa eram designados, simplesmente, como “ídolos” e objectos “supersticiosos” e, na verdade, desde muito cedo, é esse par de noções – idolatria e superstição – que resume, para os viajantes europeus, o universo espiritual dos africanos. Vale a pena recordar, a este propósito, que logo no final da década de 1480, na embaixada enviada em nome de D. João II ao Mani Kongo, idolatria e feitiçaria – implicitamente, a superstição – são os termos já usados para designar as crenças locais. E logo aí, também, fica clara a irreconciliável distância que as separava do cristianismo. Com efeito, na proposta do soberano português, convidava-se o Mani Kongo a aceitar o baptismo e que “arrenegasse os Idollos, e feitiçarias em que adoravam e que nom creesse, nem consstentisse a algum seu nelles creer”¹⁷. Saltam à vista, assim, dois tópicos que caracterizarão de forma duradoura a abordagem dos diferentes actores europeus à realidade africana: por um lado, a catalogação do universo cosmológico dos povos daquela região sob as categorias conectadas de idolatria, feitiçaria e superstição, e por outro o postulado da incompatibilidade radical dessas crenças e práticas rituais com o baptismo e os preceitos que deviam nortear uma vida cristã.

Não é possível, nos limites deste trabalho, historiar o longo e secular processo de maturação das noções de idolatria e superstição, tanto na sua dimensão teológica e dogmática como no domínio jurídico e social, e, em particular, quanto aos sentidos que elas foram tomando à medida que o seu âmbito de aplicação se alargou, do território europeu, cristianizado ou não, até aos espaços ultramarinos¹⁸. Também a noção de feitiçaria, ou em particular de feitiço – de onde resultará, como se sabe, o termo fetiche que polarizará, em dado momento, o discurso europeu sobre as religiões africanas – possui uma genealogia cuja exegese se

¹⁷ Rui de Pina, *Crónica de D. João II*, in Carmen M. RADULET, *O Cronista Rui de Pina e a “Relação do Reino do Congo”*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1992, pp. 136/137. Vai no mesmo sentido o texto da “Relazione del Regno di Congo”, ainda que com uma redacção diversa: “che destruesse tutti li templi dell’idoli e false immagine de’ loro idii i togliessino via ogni rito e consuetudine di sacrificare”; “Relazione del Regno di Congo”, in Cármen M. RADULET, *O Cronista Rui de Pina...*, p. 98.

¹⁸ Joan-Pau Rubiés chamou a atenção para o efeito corrosivo sobre a noção de idolatria – central no debate com o mundo protestante – das implicações geradas pelos relatos etnográficos do período da expansão europeia e pelos desafios colocados à acção evangelizadora entre povos ditos “idólatras”; veja-se a este propósito, Joan-Pau RUBIÉS, “Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry”, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, N.º 4 (Oct. 2006), pp. 571-596.

afigura incomportável para o âmbito deste estudo¹⁹. Algumas notas, no entanto, importa reter sobre o conteúdo e aplicação destas noções para se compreender, a um tempo, o olhar dos missionários europeus sobre as práticas rituais africanas e a sua relação com o modo como foi perspectivado a evangelização dessas populações.

No contexto cosmológico cristão, estas três noções são atravessadas por uma ambiguidade que lhes é intrínseca. Com especificidades próprias, cada uma delas implica a atribuição, aos objectos materiais ou a determinadas práticas, de virtudes ou poderes que lhes são exteriores, e que residem, ou na ordenação natural do mundo, ou na imperscrutável esfera da vontade divina. Uma tal atitude reflecte, por isso, uma incapacidade de elaboração além das manifestações sensíveis da realidade aparente traduzida na inverão dos papéis entre o objecto e o ser. Trata-se de confundir a alma com o corpo, a matéria com o espírito, o imanente com o transcendente. Neste sentido, o idólatra, ou aquele que vive subjugado pela superstição apresenta-se como um ser frágil, prisioneiro da manifestação contingente das coisas, destituído da capacidade de elaboração espiritual que permita descortinar na expressão transitória da matéria, a razão primeira das coisas. Contudo, se a condição de existência da idolatria se prende com a fraqueza do espírito dos homens que a praticam, a sua generalização serve objectivos que estão para além dessa dimensão e que remetem, em última análise, para o domínio da transcendência. Se ela se define pela inversão dos termos da veneração, a coisa ao invés do ser, isso só pode servir aquele que, incessantemente, busca o descaminho do homem. Adorar um ídolo, ou atribuir um determinado facto social ou natural – que tanto pode ser a cura de uma doença, como o sucesso na guerra ou na caça – a causas outras que não decorram, nem da natural ordem das coisas, nem da expressão da providência divina, tal equivale sempre, de certa maneira, a venerar o demónio, mesmo que ele não seja expressamente convocado.

Esta ambiguidade na apreciação do fenómeno idólatra, formulada desde os primeiros autores da Igreja, com destaque para S. Paulo, S. Agostinho e

¹⁹ Para a noção de fetiche e a sua construção como teoria cultural das sociedades africanas, é fundamental a consulta do trabalho de William PIETZ, “The Problem of the Fetish, I, in *RES, Anthropology and Aesthetics*, N.º 9 (Spring, 1985), pp. 5-17; “The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish,” in *RES, Anthropology and Aesthetics*, N.º 13 (Spring, 1987), pp. 23-45; e “The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism”, in *RES, Anthropology and Aesthetics*, N.º 16 (Autumn, 1988), pp. 105-124. Para uma abordagem à dinâmica do encontro cultural euro-africano na região central africana em apreço, com referência ao trabalho de Pietz, veja-se, Wyatt MACGAFFEY, “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa”, in Stuart B. Schwartz, *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 249-267.

S. Tomás de Aquino, perdurará durante todo o período em apreciação, mesmo que seja visível uma tendência lenta, mas gradual, para limitar o alcance da acção demonológica que, aliás, já se esboçava naquele último autor²⁰. O padre Giuseppe Monari da Modena, capuchinho como Andrea da Pavia, que missionou no Kongo durante o primeiro quartel do séc. XVIII, parece reflectir este movimento num guia metodológico que elaborou sobre a condução do trabalho missionário naqueles lugares. Quando trata as práticas dos curandeiros, Monari distingue três grupos que aprecia de forma diferenciada. O missionário começa por identificar o que classifica como a parte “boa”, ou seja, aqueles que, mesmo que ignorantes, “curono con’alcuna arte, alma naturale, ò di uera esperienza”, com recurso a “bagni, erbe, radici, naturalmente uirtuose”, e sem recorrerem a cerimónia vãs, ou a palavras secretas. Os “Imposteiros” constituíam o segundo grupo, considerado como mau, “mostrono d’essere quelli che non sono, e di sapere quello, che non sano”, dissimulando como obra sua, consequência de gestos, palavras ou “altre attioni superstitiose”, o que resultava ou de efeito natural ou de vontade divina. O último grupo era constituído por aqueles a quem Monari chamava péssimos, e esses, mesmo que usando das causas naturais, procediam com recurso à “arte diabólica”, mantendo “espresso, ò tacito patto col Demonio, il quale più uolte inuocano sopra quelle ceremonie”. Estes escondiam-se no escuro das florestas profundas, alimentavam-se do temor dos seus seguidores, e misturavam a sua dedicação ao demónio com a mais desenfreada licenciosidade dos costumes. O padre Monari concluía este excursus, instando os seus companheiros a empenharem-se, sem descanso, na repressão destas práticas – “perche li uni ingannano molti, e li altri sono la peste di tutti” – pois os seus oficiantes eram muito obedecidos por aqueles “ciechi negri” que os tratavam como divindades na terra, atribuindo ao Demónio, por essa via, os efeitos singulares que só podiam resultar da vontade do Deus criador de todas as coisas²¹.

²⁰ Veja-se, a este propósito, Joan-Pau RUBIÉS, “Theology...”, p. 581.

²¹ Giuseppe MONARI DA MODENA, *Viaggio al Congo, fatto da me fra Giuseppe da Modena Missionário Apostolico, e Predicatore Capuccino...*, Biblioteca Estense de Modena, mss ital. 1380 (V. A. 37) = Alfa N. 9. 7., ff. 306-308, in Calogero PIAZZA, “Una relazione inédita sulle Missioni dei Minori Cappuccini nel Africa degli inizi del Settecento”, in *L’Italia Francescana*, 48 (1973), p. 29. Este referido guia metodológico, incluído no corpo geral da relação, reproduz, praticamente na íntegra, um outro, escrito pelo padre Giovanni Belotti da Romano no final da década de 1670, pelo que é plausível afirmar que as orientações aí expressas reflectiriam uma prática já estabelecida na missão. Para uma análise mais geral da obra de missionário Monari, sugere-se a consulta de Carlos Almeida, “Entre gente ‘aspra e dura’ – advertências de um missionário no Kongo (1713-1723)”, in Philip J. HAVIK, Clara SARAIVA e José Alberto TAVIM, *Caminhos Cruzados em História e Antropologia. Ensaio de homenagem a Jill Dias*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2010, pp. 71-92. Para uma descrição do texto de Belotti da Romano em confronto com este de Monari, sugere-se a consulta de Teobaldo FILESI e Isidoro da VILLAPADIerna, *La “Missio Antiqua” dei cappuccini nel Congo (1645-1835)*. Studio preliminare e guida delle fonti, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1978, pp. 66-74.

Este trecho do relato de Giuseppe Monari sintetiza alguns dos eixos centrais que atravessam as noções de idolatria, feitiçaria e superstição que estruturavam a narrativa etnográfica produzida pela generalidade dos missionários católicos que laboraram naquela região do continente africano, e permite, ao mesmo tempo, antever o estatuto nesse contexto atribuído a objectos rituais como aqueles que Andrea da Pavia trouxera para a Europa. Há, desde logo, uma ideia dominante quanto à representação do africano, e que sublinha a sua ignorância, o seu espírito frágil, a sua inapelável sujeição aos logros e dissimulações encenadas pelas diferentes classes de *ngangas*. Essa atitude era aliás extensível, como se viu, ao próprio conhecimento das virtudes naturais de certas plantas ou frutos que muitos religiosos se aplicam em investigar, anotando de passagem o desinteresse e a falta de aplicação que, a esse propósito, os africanos revelavam²². O padre Cavazzi diria que a credence em que aquelas gentes viviam mergulhadas decorria de uma disposição particular do seu espírito para confundir os termos, “deducendo vna consequenza vniuersale dalle premesse d’vn accidente particolare”²³. Aos olhos da generalidade dos missionários, o mundo religioso dos africanos resumia-se a uma infindável lista de superstições e crenças vãs, praticadas em obediência aos imperativos imediatos e contingentes do desejo e das necessidades sensíveis, e destituídas de qualquer forma de elaboração espiritual. A sua prática estava sempre associada à exaltação desregrada dos sentidos, seja na forma da mistura carnal irrestrita – como assinala este missionário – seja, cumulativamente, através de orgiásticos banquetes. Além desse nível, apenas existia o Demónio, com os seus ardis e disfarces, ocultando-se sob as qualidades naturais, propondo gestos e práticas que fantasiavam aqueles dedicados a Deus, ou inventando sortilégios para divertir, a seu crédito, os poderes que só estavam ao alcance da providência divina. Onde terminava a vã superstição e se anunciava a presença demoníaca, invocada ou não expressamente, esse era um território estreito e indefinido, cujos limites, por isso, não eram fáceis de decifrar.

No pensamento dos teólogos, as fronteiras entre a idolatria e as chamadas “vãs observâncias” nunca foram absolutamente claras. As narrativas etnográficas da época da expansão europeia, confrontadas muitas vezes, com a necessidade de definição de um horizonte normativo que orientasse a acção pastoral junto

²² Veja-se, a este propósito, Carlos ALMEIDA, *Uma infelicidade feliz...*, pp. 220-231. Sobre a representação da natureza no discurso missionário sugere-se, ainda, a consulta de “A natureza africana na obra de Giovanni António Cavazzi - Um discurso sobre o homem”, in *Actas do Congresso Internacional, Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005, FCSH/UNL, acessível em http://cvc.www.instituto-camoes.pt/ear/coloquio/comunicacoes/carlos_almeide.pdf.

²³ Giovanni Antonio CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, *Istorica descrizione...*, Liv. I, n.º 103 (tradução portuguesa em *Descrição Histórica...*, vol. I, p. 62).

dessas populações, não deixou de acentuar essas dificuldades²⁴. O próprio padre Andrea da Pavia, como se viu, elaborou, como o fizeram muitos dos seus colegas, uma listagem de práticas consideradas supersticiosas que atribuía aos “etíopes de África”, apesar de, como se sabe, a sua experiência se resumir, quase exclusivamente à região do Nsoyo, vizinha do rio Zaire, e a uma estadia de breves meses passada em Luanda. Aí se reencontra a mesma listagem desconexa de crenças relacionadas com rituais de morte ou de iniciação feminina, cerimónias executadas em tempos de sementeiras, observâncias relacionadas com factos quotidianos comuns como o canto dos pássaros, práticas adivinhatórias, e a constante e sempre presente invocação do Demónio. Cada um desses rituais é descrito na sequência material dos seus fazeres, e esvaziado do significado cosmológico que lhes dava sentido e que, antes, brevemente se aludiu²⁵.

O padre Andrea da Pavia, deve dizer-se, é dos missionários que mais favoravelmente avalia a receptividade e o resultado da evangelização realizada naquela região, em especial pela sua Ordem. Segundo este religioso, desde que ali tinham chegado, os capuchinhos haviam reduzido aquelas gentes a “tanta domestichezza che quase paiono hora Europei in tutti i loro modi e costumi”²⁶. Ele próprio não esconde a comoção que sentia, observando as procissões realizadas por ocasião do dia de todos os santos, ou a fé que aquelas populações exibiam por alturas da Quaresma ou nas festividades da Páscoa. Aos seus olhos, “mostrano più devotione que popoli Africani che li Europei”²⁷. Descontados os intuitos propagandísticos evidentes, esta apreciação reflectia a autonomização, no discurso etnográfico da época – mas também na prática missionária concreta – de dois registos, um remetendo para o domínio do civil, outro para o domínio do religioso²⁸. Se, no primeiro caso, as transformações pareciam evidentes, tanto no decoro que exibiam no vestuário, como, sobretudo, na compostura e apuro

²⁴ Veja-se, William PIETZ, “The Problem of the Fetish, II...”, pp. 29/30.

²⁵ ANDREA DA PAVIA, *Cerimonie superstiose che costumano usare que Etiopi del Africa*, in Arquivo da Sacrae Congregationis de Propaganda Fide – Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali, vol. 516, ff. 62r-63r, in Carlo TOSO, “Viaggio Apostolico...”, pp. 250-252.

²⁶ ANDREA DA PAVIA, *Viaggio Apostolico...*, f. 93r, in Carlo TOSO, “Viaggio Apostolico...”, p. 139.

²⁷ ANDREA DA PAVIA, *Viaggio Apostolico...*, f. 87r, in Carlo TOSO, “Viaggio Apostolico...”, p. 129. Uma leitura da produção textual de Andrea da Pavia a partir desta sua visão optimista sobre o sucesso da evangelização, num sentido, diga-se, diverso do que aqui se expõe pode encontrar-se em Richard GRAY, “‘Come Vero Principe’. The Capucins and the Rulers of Nsoyo in the Late Seventeenth Century”, in *Africa*, 53 (3), 1983, pp. 39-54, republicado em Richard GRAY, *Black Christians and White Missionaries*, New haven, London, Yale University Press, pp. 35-56.

²⁸ Elabora-se extensivamente sobre este ponto em Carlos Almeida, *Uma infelicidade feliz...*, No trabalho já citado de Joan-Pau Rubiés, este autor considera este aspecto como a marca mais penetrante da etnografia renascentista; veja-se, Joan-Pau Rubiés, “Theology...”, p. 585.

que revelavam à mesa, já no domínio do espírito a questão apresentava-se mais complexa.

É certo que a devoção daquelas gentes, a suma reverência com que acolhiam a presença e os ensinamentos dos missionários era por demais evidente, mas, mesmo assim, Andrea da Pavia não deixava de tropeçar, a cada momento, com o que designava por “leggierza di que popoli”²⁹. Fruto, justamente, da fraqueza do seu espírito, da sua dependência da experiência sensível e da sua incapacidade de elaboração espiritual, além, claro, da escassez sempre sublinhada do pessoal missionário, os africanos mostravam-se tão frequentes no sacramento da missa e da confissão, como assíduos nas cerimónias rituais próprias da sua cosmologia. Esta inconstância de há muito teorizada por inúmeros religiosos em vários espaços de missão, e que constituía um traço estruturante da representação do africano entre os missionários, era, na verdade, o principal obstáculo à evangelização. O padre Antonio Zucchelli da Gradisca, que, mais tarde, desenvolveria a sua actividade naquela mesma região percorrida por Andrea da Pavia, mas muito mais pessimista que este quanto ao sucesso da missão, dizia dos africanos que eram feitos de estuque porque nada se conseguia “imprimir” no seu espírito, e por isso, recebendo embora sem contestação os mistérios da fé, jamais abandonavam as “cerimónias gentílicas” a que se entregavam³⁰.

Ora, a este propósito, conta Andrea da Pavia que os missionários capuchinhos presentes no Nsoyo decidiram, certo dia, promover uma reunião ampla da população – presumivelmente daquela que viveria em Mbanza Nsoyo – e com o patrocínio do Mani Nsoyo. Nessa ocasião, os padres interrogaram os presentes sobre o problema que tanto os apoquentava: “se uoleuano osseruare le Leggi di Dio ò le loro Cerimonie supertitiose”. A dicotomia assim formulada reflectia bem uma abordagem da acção missionária que postulava a impossibilidade de conciliação entre o cristianismo e as crenças africanas. Ora, a resposta que os religiosos ouviram, e que Andrea da Pavia reproduz segundo as suas próprias categorias, não podia ser mais desconcertante: todos acreditavam em Deus e em tudo o que se lhes ensinava, mas todos acreditavam, também, ao mesmo tempo,

²⁹ ANDREA DA PAVIA, *Viaggio Apostolico...*, f. 106r, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, pp. 198/199.

³⁰ Antonio ZUCHELLI DA GRADISCA, *Relazioni del viaggio, e Missione di Congo nell’ Etiópia Inferiore Occidentale, del P. Antonio Zucchelli da Gradisca, Predicatore Capuccino della província di Stiria, e già Missionário Apostolico in detto Regno*, In Venezia, Per Bartolomeo Giavarina, al Ponte del Lovo, l’ Anno 1712, p. 121. O tema da inconstância do africano é largamente glosado na produção textual missionária sobre o Kongo e Angola. Veja-se, sobre este ponto, a consulta de Carlos ALMEIDA, *Uma infelicidade feliz...*, em particular, pp. 481-571.

nas suas cerimónias e vãs observâncias³¹. Esta afirmação traduzia uma realidade complexa, em desenvolvimento desde há muito, e que consistia na apropriação e resignificação dos símbolos e rituais cristãos pelo sistema cosmológico daquelas populações. Bem ao contrário da propalada inconstância e mutabilidade, o que a vida social dos africanos revelava era uma apreciável estabilidade e persistência do seu modo de representação do mundo, ao ponto de incorporar e assimilar a mudança e a novidade propostas pelos missionários europeus. Era isso que explicava, por exemplo, que os padres fossem associados aos *ngangas*, os crucifixos fossem vistos como *minkisi*, e as igrejas fossem associadas, com frequência, ao culto dos antepassados³².

O confronto com o problema da inconstância dos africanos – tão paradigmática e singelamente reflectido neste episódio – gerava dois tipos de resposta da parte dos missionários que, longe de serem contraditórias, reforçavam-se mutuamente. Ambas, entretanto, envolviam riscos apreciáveis, embora de natureza bastante diversa. Há, por um lado, o que pode designar-se como uma estratégia de acomodação que não deve, ainda assim, confundir-se com uma eventual conciliação entre a evangelização católica e uma cosmologia africana cuja existência, viu-se já, era recusada. De regresso a Roma, o próprio Andrea da Pavia formulou essa possibilidade, em representação dos seus companheiros que haviam ficado no Kongo. Dada a delicadeza do assunto, há boas razões para acreditar que o assunto tenha sido discutido num dos encontros que manteve com monsenhor Edoardo Cibo. Assim, perante a contumaz resistência dos africanos em abandonar as suas crenças, reiterada de forma tão clara naquela reunião no

³¹ ANDREA DA PAVIA, *Compendiosa relatione intorno alla Christianità dell’Africa o sai Missione del Congo; ed alcune difficoltà che lui uertano necessitose di remédio dalla Sacra Congregatione, fata da me Fra Andrea da Pauia, Missionário Capuccino uenuto adetro da quelle parti, e di presente in Roma, pronto a dare più distinto raguaglio in uoce*, Arquivo da Sacrae Congregationis de Propaganda Fide – Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali, vol. 514, f. 471v, in Carlo TOSO, “Viaggio Apostolico...”, p. 247.

³² Embora a partir de pressupostos teóricos e metodológicos diversos, John K. Thornton documentou largamente o processo complexo de sincretização cultural ocorrido nesta região desde o final do séc. XV, e que Wyatt MacGaffey classificou, com recurso a uma expressão cunhada por Albert Doutreloux, como “diálogo de surdos”. Da vasta e sólida obra de Thornton pode ver-se, sobre este ponto, John K. THORNTON, *Africa and Africans in the making of the Atlantic World (1400-1680)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, e, com Linda HEYWOOD, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas 1585-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Sobre o mesmo assunto, mas numa perspectiva mais próxima da que aqui se sustenta, veja-se James SWEET, *Recreating Africa. Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World (1441-1770)*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 2003, pp. 112/113; tradução portuguesa, James H. Sweet, *Recrutar África. Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Português (1441-1770)*, Lisboa, Edições 70, 2007. Sobre a noção de “diálogo de surdos”, veja-se, Albert DOUTRELOUX, *L’ombre des fetiches*, Louvaine, Editions Nauwelaerts, 1967, p. 261, e Wyatt MACGAFFEY, “Dialogues of the deaf...”, pp. 249-267.

Nsoyo, o missionário coloca à consideração dos cardeais da Propaganda Fide a possibilidade de administração dos sacramentos desde que as cerimónias ditas “supersticiosas” não envolvessem “patto alcuno explicite uel implicite col Demonio”, mas tão só uma “crença simples”, e sem deixar, com o tempo, de trabalhar para, de todo, a erradicar³³. A concessão era, como se vê, tática, e não alterava a consideração geral sobre o estatuto da religiosidade africana, antes o reforçava. A Congregação, pela pena do cardeal Gaspare Carpegna, sublinha essa impressão. Com efeito, o prelado, já então uma figura proeminente na Cúria Romana, insiste na necessidade de combater as crenças africanas, em particular no instituto da confissão, como aliás os missionários já o faziam, e sugere que o ritual da bênção seja promovido como um substituto eficaz das práticas supersticiosas³⁴. Uma tal operação não era pensável se o africano não fosse entendido como uma espécie de folha branca onde, depois de apagados os ritos anteriores, pudesse inscrever-se, livremente, uma nova prática considerada, ela sim, verdadeira e eficaz.

A questão colocada por Andrea da Pavia deixava de fora, no entanto, a arreigada observância, por parte dos africanos, das crenças e rituais idólatras e supersticiosos, envolvendo comércio explícito ou implícito com o demónio, e acompanhadas, quase sempre, de grandes festas dedicadas à exaltação dos sentidos. O que fazer, afinal, com a multiplicidade de cerimónias que envolvia a manipulação daqueles objectos que diligentemente o missionário trouxera do Nsoyo? Para esses, a repressão, violenta sempre que necessário e possível, afigurava-se como a única resposta possível.

A abundante produção crítica a propósito das relações culturais entre europeus e africanos no contexto da África central tem, justamente, sublinhado a faceta do encontro, do modo como, da convivência entre visões do mundo distintas, mesmo que em diálogo, em grande medida, consigo próprias e com as respectivas figuras de alteridade – a imagem do “diálogo de surdos” – teria resultado um território simbólico mais ou menos partilhado. Contudo, daqui tem resultado a depreciação de uma dimensão fundamental do trabalho missionário que remete para a coerção e a repressão. Ela ocupava uma parte decisiva e fundamental do quotidiano do missionário, como aliás é bem visível na vasta produção textual das várias centenas de religiosos que por ali passaram no período compreendido entre finais do séc. XV e o primeiro quartel do século XVIII. Ela podia assumir formas diversas, mais

³³ ANDREA DAPAVIA, *Compendiosa relatione...*, f. 471v, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, p. 247.

³⁴ A resposta do cardeal Gaspare Carpegna encontra-se em Arquivo da Sacrae Congregationis de Propaganda Fide – Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali, APF, SRCG, vol. 514, ff. 472r-472v.

ou menos violentas. Desde logo, o inquérito intrusivo e meticuloso levado a cabo pelos padres sobre todos os gestos e práticas quotidianas das populações, e de onde resultou, no caso Andrea da Pavia, a colecção de *minkisi* que apresentou em Roma. Para essa tarefa, este missionário recrutava informadores a quem oferecia pagamentos em troca da denúncia sobre a realização de tal ou tal cerimónia. Em consequência, a repressão tomava, com frequência, a forma da perseguição e assalto violento, sempre que possível, aos locais onde se reuniam os observantes dessas práticas rituais. Tais campanhas contavam, quase sempre, com o apoio de um braço coercivo fornecido, seja pela colónia portuguesa de Luanda, seja pela elite do Kongo que integrara expressões rituais do cristianismo no seu próprio processo de legitimação. Mas seria errado pensar que dependiam, em absoluto, dessa força. Em alguns casos, os missionários contavam com o apoio de alguns seguidores, em particular, no caso dos capuchinhos, dos escravos da missão. Outras vezes, entretanto, essas acções constituíam verdadeiros exercícios sacrificiais, nos quais os religiosos se expunham à resistência das populações ou dos *ngangas* que perseguiram armados tão só com a sua palavra e a sua fé³⁵.



Instruções para a perseguição e destruição de minkisi.

Missione in Pratica de P. P. Cappuccini Italiani ne Regni di Congo, Angola, et adiacenti, brevemente esposta per lume, e guida de Missionarj a quelle Sante Missioni destinati, Torino, Biblioteca cívica, Ms. 457, acessível em <http://hitchcock.itc.virginia.edu/slavery/details.php?categorynum=2&categoryName=Pre-Colonial>
Africa: Society, Polity, Culure&theRecord=2ou&recordCount=261.

³⁵ Sobre o lugar da violência e da coerção, nas suas múltiplas componentes, na actividade dos missionários e na estratégia de conversão dos africanos nesta região sugere-se a consulta de Carlos ALMEIDA, *Uma infelicidade feliz...*, em particular, pp. 713-749.

E é neste ponto que se coloca a questão do destino dado pelos missionários aos *minkisi* capturados. Se escasseiam as referências a objectos rituais africanos trazidos para a Europa, são abundantes, pelo contrário, as alusões à sua destruição, as mais das vezes em grandes fogueiras acesas à vista das populações. Aí reside uma explicação possível para a pergunta com que se iniciou este excuro. O cultivo de uma vinha tão inconstante requeria a utilização de uma medida de coerção. No caso dos capuchinhos como Andrea da Pavia – mas o mesmo se passava com os jesuítas – as orientações construídas para o trabalho missionário postulavam a destruição sistemática e pública destes objectos “che così conuiene per essemplio, e detestacione de medesimi, come per terrore di tutti”³⁶. Ao mesmo tempo que, por essa forma, se exhibia a falsidade e vacuidade dos *minkisi* – por outras palavras dos falsos deuses, e dos demónios que se dissimulavam naqueles objectos e cerimónias supersticiosas – a sua destruição assim como o castigo dos *ngangas* constituía uma manifestação de poder e coerção que se afigura indispensável para que a evangelização pudesse, enfim, enraizar-se. Destituídos de qualquer valor artístico – a sua estética, se assim se pode dizer, era em tudo diversa dos cânones europeus – a sua utilidade era sobretudo instrumental. Encenar a sua destruição possuía, na estratégia pastoral em terras africanas, um valor pedagógico. Para os espíritos simples daquelas gentes, ela evidenciava o perecimento daqueles falsos deuses sob o peso dos quais viviam subjugados, o erro das suas crenças e, sobretudo, o poder superior da Providência Divina. O fogo no qual os *minkisi* ardiam representava, tanto a destruição do Demónio, como a libertação dos africanos da escravidão espiritual e essa espécie de purificação era uma condição necessária para o conhecimento dos mistérios da verdade revelada.

Lisboa, Janeiro de 2010

³⁶ Giuseppe MONARI DA MODENA, *Viaggio al Congo...*, f. 321, in Calogero Piazza, “Una relazione inédita...”, p. 37.

IMAGENS DA ÁFRICA ORIENTAL NA ÉPOCA DA ILUSTRAÇÃO: AS COLECÇÕES DE HISTÓRIA NATURAL DO GOVERNADOR DOS RIOS DE SENA ANTÓNIO DE MELO E CASTRO (1780-1786)

EUGÉNIA RODRIGUES*

Introdução

Radizando em grelhas de leitura mais antigas, as imagens construídas no Século das Luzes contribuíram bastante para a difusão da ideia de inferioridade dos africanos, geralmente colocados na escala mais baixa das hierarquias dos povos então arquitectadas. Essas representações foram amplamente divulgadas, e em alguma medida fabricadas, a partir de compilações de narrativas ou dicionários, que ao reescreverem relatos de viagem do século XVIII e anteriores, elidiram o olhar antropológico muitas vezes presente nesses textos e fixaram estereótipos negativos¹. Entretanto, importa salientar que, conquanto essa depreciação predominasse entre os pensadores do século, não existia uma representação uníssonas dos africanos no pensamento europeu das Luzes. Como foi sublinhado por diversos estudos, no quadro do Iluminismo conviveram autores

* Instituto de Investigação Científica Tropical. Este texto integra documentos transcritos por Maria Paula Pereira Bastião no âmbito da Bolsa de Integração na Investigação *Representar e Agir: Moçambique e os Portugueses no Antigo Regime*, da Fundação para a Ciência e Tecnologia, concurso 2008, ref.ª IICT – DCH 1.2. Agradeço à Maria Bastião a dedicação posta neste trabalho.

¹ Anne-Marie MERCIER-FAIVRE, “La danse du Hottentot: généalogie d’un desastre (ou Kolbe réécrit par l’Encyclopédie, Prévost, Diderot et se que s’en suivit)”, in S. MOUSSA (org.), *L’idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe-XIXe siècles)*, Paris, L’Harmattan, 2003, p. 85.

com perspectivas divergentes, por vezes contraditórias e até vozes que viam a humanidade como uma unidade com diferenças remetidas para causas diversas. No entanto, mesmo as imagens mais benignas que sustentavam a ideia do “bom selvagem” constituem clichés derivados de um eurocentrismo paternalista².

A expressão multifacetada das ideias da Ilustração nos territórios dos impérios europeus, em resultado de reelaborações dos actores coloniais, tem sido igualmente evidenciada em distintas áreas³. De igual modo, tem-se salientado a pertinência de distinguir o olhar dos europeus sobre os territórios ultramarinos e aquele dos que eram oriundos do império⁴. No caso de Moçambique, José Roberto Portella examinou já a diversidade e complexidade do imaginário ilustrado sobre África presente num conjunto de actores coloniais que viveram na região na segunda metade do século XVIII⁵.

O objectivo que se propõe aqui é analisar a representação dos africanos e da África Oriental partindo das colecções de História Natural e dos textos endereçados a Lisboa por António de Melo e Castro, que exerceu o cargo de governador dos Rios de Sena (1780-1786), a região do vale do Zambeze, na capitania de Moçambique. Integrando a elite colonial de Goa, António de Melo

² Ver, por exemplo, Michèle DUCHET, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995; Emmanuel C. EZE, *Race and the Enlightenment*, London, Blackwell, 1997; S. MOUSSA (org.), *L'idée...*, cit. : Sankar Muthu, entre outros, teoriza mesmo sobre um iluminismo anti-imperialista. Sankar MUTHU, *Enlightenment against empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003. Sobre a ideia de África e dos africanos, ver também Philip CURTIN, *The Image of Africa : British Ideas and Actions, 1780-1850*, London, MacMillan, 1965; William B. COHEN, *Français et africains. Les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, Paris, Éditions Gallimard, 1981; Michel BANTON, *Racial theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

³ Ver, por exemplo, Michèle DUCHET, *Anthropologie...*, cit.; Catarina Madeira SANTOS, “De “antigos conquistadores” a “angolenses”. A elite cultural de Luanda no contexto da cultura das Luzes entre lugares de memória e conhecimento científico”, in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 24, II Série (2007), pp. 195-222; Daniela BLEICHMAR, Paula de VOS, Kristin HUFFINE e Kevin SHEEHAN (eds.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires: 1500-1800*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

⁴ Essa distinção foi enfatizada, no caso dos cientistas oriundos da América portuguesa que actuaram no império português nos finais do século XVIII, por M. R. M. Pereira e Ana L. R. Cruz, que questionam a interpretação dos relatos de viagem apenas assente numa visão imperial de, por exemplo, Mary Louise Pratt. Magnus Roberto de Mello PEREIRA e Ana Lúcia Rocha CRUZ, “A história de uma ausência: os colonos cientistas da América portuguesa na historiografia brasileira”, in João FRAGOSO, Manolo FLORENTINO, Antônio Carlos JUCÁ e Adriana CAMPOS (org.), *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*, Vitória e Lisboa, EDUFES e IICT, 2006, pp. 357-390; Mary Louise PRATT, *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*, Bauru, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

⁵ José Braga PORTELLA, *Descrições, Memórias, Notícias e Relações. Administração e Ciência na construção de um padrão textual iluminista sobre Moçambique, na segunda metade do Século XVIII*, Dissertação de Doutoramento em História, Universidade Federal do Paraná, 2006.

e Castro não esteve no centro dos debates europeus sobre África e os africanos. Procura-se, então, analisar as imagens produzidas por um actor e autor que operando com as categorias mentais europeias era ele próprio oriundo do império português. Os escritos que constituem objecto deste capítulo, entre os muitos que ele escreveu, são tributários da extensa produção discursiva do movimento de História Natural, de que os relatos de viagem constituíram a produção mais marcante⁶. Registos escritos e objectos respondiam às demandas da coroa portuguesa para construir um conhecimento sistemático dos territórios e dos povos do império, mas transportavam juntamente uma representação do espaço africano e das suas populações. As relações elaboradas por António de Melo e Castro sobre os Rios de Sena denotam leituras advindas de ideias da Ilustração, mas também percepções construídas a partir da sua experiência no contexto africano. Os estudos sobre a alteridade, e nomeadamente sobre as representações de povos do Novo Mundo, têm-se voltado para a análise do confronto entre as grelhas conceptuais apriorísticas e as experiências múltiplas e diversificadas dos autores que encontraram o outro no seu próprio contexto cultural⁷.

Este texto divide-se em duas partes. A primeira explora a trajectória de António de Melo e Castro, no sentido de o situar como actor e autor colonial no contexto da Ilustração. A segunda tenta desvendar a representação de África e dos africanos emergente nos seus escritos e colecções de História Natural, incidindo em duas dimensões, a do conhecimento de uma realidade socio-cultural e a dos julgamentos projectados sobre o outro.

António de Melo e Castro: do degredo ao governo do império

António Manuel de Melo e Castro integrou a elite colonial do império português, a do Estado da Índia, não obstante os seus laços familiares com a principal nobreza do reino. Nascido em Goa, cerca de 1740, foi o terceiro filho de Francisco de Melo e Castro, por sua vez, filho natural do 4º conde das Galveias, André de Melo e Castro. Tal como outros filhos naturais da nobreza portuguesa, Francisco procurara no Estado da Índia os meios de assegurar uma reprodução social que provavelmente não encontrava no reino. Tendo embarcado em 1718, desempenhou vários cargos, entre os quais, na África Oriental, o de tenente-general e governador dos Rios de Sena (1740-1745) e o de governador e capitão-general de Moçambique (1750-1758). Foi durante o seu governo, em 1752, que a capitania deixou de integrar o Estado da Índia e transitou para a dependência

⁶ Mary Louise PRATT, *Os olhos...*, cit., p. 69.

⁷ Ver, por exemplo, Michèle DUCHET, *Anthropologie...*, cit., *maxime*, p. 131. Anthony PADGEN, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, New Haven, Yale University Press, 1993, *maxime*, p. 10; Robert SAYBE, *La modernité et son Autre. Récits de la rencontre avec l'indien en Amérique du Nord au XVIII^e siècle*, Bécherel, Les Perséides, 2008, pp. 20-28.

directa de Lisboa. No Oriente, Francisco aliou-se a uma das mais importantes famílias de Damão ao consorciar-se com D. Maria Antónia Alves Pereira de Lacerda⁸. Dada a importância da família da noiva, esse casamento constituiu um meio de alcançar a sua inserção na sociedade do Estado da Índia.

O percurso de António de Melo e Castro foi, em diversos aspectos, semelhante ao do seu progenitor. Cavaleiro fidalgo da Casa Real, desde 1749, ingressou na armada do Estado da Índia, onde atingiu o posto de capitão-de-mar-e-guerra e se distinguiu nos recontros marítimos com os maratas, outrora combatidos em terra pelo seu pai⁹. Tais serviços prestados à coroa foram remunerados, em 1762, com o hábito de Cristo e uma tença de 12 mil reis¹⁰. Esta trajetória social foi abruptamente interrompida na sequência da contenda que o opôs ao governador e capitão-general do Estado da Índia, D. João José de Melo, tal como ele um membro da nobreza goesa¹¹. Com efeito, tendo perdido grande parte dos bens no naufrágio, em 1767, da nau que comandava, a N^a S^a da Conceição, ele pediu escusa de alimentar a guarnição, uma obrigação dos capitães das embarcações. Essa mercê fora concedida a outros capitães, mas declinada, por razões ainda pouco claras, a António de Melo e Castro, que contestou a decisão. Em 1769, ele foi acusado de “sedicioso, e desobediente às ordens regias” e o libelo enviado para Lisboa, onde a administração pombalina escorou a posição do governo da Índia. Um bando do capitão-general, publicado em Goa em 7 de Novembro de 1770, despojou António de Melo e Castro do posto que ocupava, desautorizou-o do foro de nobreza, inabilitou-o para o

⁸ Ela era filha de António Coelho da Costa e de D. Mariana Luísa Álvares Pereira de Lacerda. Sobre Francisco de Melo e Castro, ver Eugénia RODRIGUES, “Castro, Francisco Manuel de Melo e”, in João Paulo de Oliveira e COSTA (dir.), *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*, [Consult. 15 de Junho de 2010] Disponível em <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/index.php?idConceito=897&lang=pt>; Jorge FORJAZ e José Francisco de NORONHA, *Os luso-descendentes da Índia Portuguesa*, Lisboa, Fundação Oriente, 2003, vol. II, p. 620. Sobre D. Maria Antónia Pereira de Lacerda, ver Jorge FORJAZ e José Francisco de NORONHA, *Os luso-descendentes...*, cit., vol. I, p. 481.

⁹ Fé de ofícios de António Manuel de Melo e Castro, 22 de Novembro de 1760, Torre do Tombo (doravante, TT), Min. Reino, mç. 316, cx. 423. Sobre a sua carreira militar, ver Eugénia RODRIGUES, “Castro, António Manuel de Melo e”, in João Paulo de Oliveira e COSTA (dir.), *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*, [Consult. 15 de Junho de 2010] Disponível em <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/index.php?idConceito=957&lang=pt>.

¹⁰ Despacho régio sobre Consulta do Conselho Ultramarino, 23 de Abril de 1762, TT, Min. Reino, mç. 316, cx. 423.

¹¹ D. João José de Melo, filho de D. Cristóvão de Melo e D. Pascoela Lucrécia de Mendonça, nasceu em Goa em 1708. Entre os vários cargos que ocupou, destaquem-se o de vedor da Fazenda e o de membro do Conselho de Governo (1765-1768) que sucedeu ao vice-rei conde da Ega. Nomeado governador e capitão-general do Estado da Índia por carta régia de 14 de Abril de 1767, exerceu o cargo desde Março de 1768 até à sua morte, em Fevereiro de 1774. Jorge FORJAZ e José Francisco de NORONHA, *Os luso-descendentes...*, cit., vol. II, p. 577-578.

serviço real e condenou-o ao degredo para Angola com pena de morte se de lá se ausentasse¹².

António de Melo e Castro chegou a Angola cerca de 1772, numa altura em que vários membros da nobreza do reino se encontravam aí desterrados¹³. Pouco se conhece sobre a sua vida na costa ocidental de África. Instalou-se em Luanda, na freguesia da Sé, e certamente vivia aí de acordo com o seu estatuto social, sabendo-se que possuía vários escravos ao seu serviço¹⁴. Em Angola, foi notado como “muito bom official da sua profiçãõ” e de “excellente conduta”¹⁵, uma opinião que corroborava as já expendidas em Goa, quando fora acusado de sedição¹⁶. Relacionou-se, seguramente, com as principais famílias da elite luandense, entre as quais os Queirós Coutinho. Da união com uma das jovens da casa de D. Beatriz de Queirós Coutinho, Isabel Ventura, teve um filho natural, baptizado com o seu nome e cuja educação ficou a cargo dessa família¹⁷.

No novo contexto político do reinado de D. Maria I, e já após a morte de D. João José de Melo, António de Melo e Castro foi reabilitado, com o fundamento de que sempre servira com honra e fidelidade e a culpa de desobediência fora maliciosamente engendrada. Após quase sete anos de proscricção, um alvará régio, de 15 de Março de 1779, livrou-o do degredo, restituiu-lhe o posto de capitão-de-mar-e-guerra e demais honras e devolveu-lhe os vencimentos perdidos¹⁸. Apenas três dias depois, António de Melo e Castro foi nomeado tenente-general e governador dos Rios de Sena¹⁹. Neste processo, em que interveio o seu parente

¹² Bando do governador-geral do Estado da Índia D. João José de Melo, de 7 de Novembro de 1770, Arquivo Histórico Ultramarino (doravante, AHU), Índia, cx. 210.

¹³ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 16 de Agosto de 1779, AHU, Moç., cx. 32, doc. 85. Sobre a presença de nobres degredados em Angola, ver José de Almeida SANTOS, *Luanda d'outros tempos*, Luanda, s/d, p. 75.

¹⁴ Numa relação dos escravos de Luanda capazes de pegar em armas, António de Melo e Castro era dado como possuindo três, detendo certamente outros incapazes para esse serviço. “Mappa das pessoas que rezidem nesta Cidade de São Paulo de Assumpção Reino de Angola nas quaes se não comprehendem Mellitares”, 31 de Março de 1773, AHU, Angola, cx. 57, doc. 34.

¹⁵ Carta do governador-geral de Angola António de Lencastre para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 31 de Março de 1773, AHU, Angola, cx. 57, doc. 37-A.

¹⁶ Ver várias atestações em AHU, Índia, cx. 210.

¹⁷ Jorge FORJAZ e José Francisco de NORONHA, *Os luso-descendentes...*, cit., vol. II, pp. 620-621.

¹⁸ Pelo mesmo diploma, a coroa determinou que o bando que o proscivera fosse riscado de todos os livros. Carta régia para o governador-geral do Estado da Índia D. Frederico Guilherme de Sousa, 15 de Março de 1779, Biblioteca Nacional de Portugal (doravante, BNP), Reservados, Colecção Pombalina, cód. 461, fls. 318-319. Em Goa, o governador-geral D. Frederico Guilherme de Sousa assegurou ter sido apagado esse registo, pondo em lugar dele a “regia determinação”. Carta do governador-geral do Estado da Índia Frederico Guilherme de Sousa para o o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 1 de Janeiro de 1780, AHU, Índia, cx. 352.

¹⁹ Alvará régio, 18 de Março de 1779, AHU, Moç., cx. 32, doc. 76.

e secretário de Estado da Marinha e dos Negócios Ultramarinos, Martinho de Melo e Castro, terá sido relevante o funcionamento de redes familiares de carácter clientelar²⁰. Já na África Oriental, António de Melo e Castro agradeceu ao secretário de Estado o papel desempenhado na sua reabilitação, exprimindo a dívida pelos “muitos, e grandes favores”, que recebera dele e pelos que ainda esperava da “sua poderosa proteção”²¹. Aparentemente, durante uma breve passagem por Lisboa, ele teve oportunidade de contactar o secretário de Estado, que o instruiu sobre diversas matérias do governo que ia assumir²². A escolha de António de Melo e Castro para o governo dos Rios de Sena (1780-1786), como a sua posterior ascensão ao cargo de governador-geral de Moçambique (1786-1793), constitui, assim, uma das excepções à tendência, assinalada para o século XVIII, de excluir os naturais dos domínios ultramarinos a favor dos reinóis na nomeação para o governo das capitânias do império²³. Na verdade, António de Melo e Castro não era natural de Moçambique, mas era oriundo do Estado da Índia, em cuja administração aquela capitania estivera integrada até 1752 e que, entre outros vínculos, continuava a fornecer-lhe funcionários para diversos cargos subalternos.

No Rios de Sena, António de Melo e Castro mostrou-se voluntarista e disposto a intervir em todos campos da administração. A sua extensa produção discursiva atendia a demandas da corte, particularmente do secretário de Estado, ou a solicitações do governo-geral de Moçambique, mas procedia principalmente da sua própria iniciativa, por vezes, reelaborando anteriores ordens da administração do reino ou da capitania. Tais missivas resultavam de uma minuciosa recolha de

²⁰ Martinho de Melo e Castro era filho de Francisco de Melo e Castro, da família dos Castros de Melgaço, tronco das casas dos condes de Galveias e Resende. Apesar do parentesco afastado, António de Melo e Castro tratava o secretário por tio, como era comum na sociedade do Antigo Regime. Note-se que, sucedendo ao irmão do marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em Janeiro de 1770, a nomeação de Martinho de Melo e Castro, então ministro em Londres, terá sido uma escolha do monarca e não de Sebastião de Carvalho e Melo. Sobre essa nomeação, ver Nuno Gonçalo MONTEIRO, *D. José, s/l*, Círculo de Leitores, 2006, pp. 217-219.

²¹ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 16 de Agosto de 1779, AHU, Moç., cx. 32, doc. 85.

²² Tal é sugerido pela carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 3 de Julho de 1782, AHU, Moç., cx. 38, doc. 47.

²³ Sobre os limites impostos progressivamente à ascensão das elites locais ao governo das Conquistas e o preenchimento dos cargos por reinóis, ver Nuno Gonçalo MONTEIRO, “Governadores e capitães-mores do Império Atlântico português no século XVIII”, in Maria Fernanda BICALHO e Vera Lúcia Amaral FERLINI, *Modos de Governar. Idéias e Práticas Políticas no Império Português. Séculos XVI a XIX*, S. Paulo, Alameda, 2005, pp. 93-115; Mafalda Soares da CUNHA e Nuno Gonçalo F. MONTEIRO “Governadores e capitães-mores do império atlântico português nos séculos XVII e XVIII”, in Nuno G. F. MONTEIRO, Pedro CARDIM e Mafalda Soares da CUNHA (org.), *Optima Pars. Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*, Lisboa, ICS, 2005, pp. 191-252.

informações e constituíam memórias sobre a região, geralmente elaboradas com o intuito de sugerir reformas à secretaria de Estado dos Negócios Ultramarinos. Essas propostas, “materiais de uma política”, inserem-no na categoria de “administradores-filósofos”, usada por Michèle Duchet²⁴.

É notório que, através da acção governativa, ele pretendia igualmente desfazer a imagem de sedicioso e degredado gravada no seu percurso. Com esse intuito, distribuiu, aliás, exemplares impressos da carta régia da sua “restituição”, que ele associou à reabilitação de outros banidos do pombalismo²⁵. Mas, através de um bom desempenho do cargo estava também em causa o fito de atingir as mercês régias que previsivelmente remunerariam os seus serviços e garantiriam uma trajectória social ascendente. Neste processo, Martinho de Melo e Castro surgia como principal interlocutor e patrono, tanto pelo papel que tivera no seu livramento e nomeação para o governo dos Rios de Sena, como pelas funções que exercia na administração dos domínios ultramarinos. As expectativas colocadas por Melo e Castro no papel do secretário de Estado como mediador entre ele e a coroa parecem explicar as inúmeras cartas que lhe endereçou e o seu cuidado em que fossem recebidas²⁶.

Embora a correspondência de António de Melo e Castro denote a integração de ideias das Luzes, é, por ora, inexequível traçar o itinerário do seu contacto com os princípios ilustrados. O seu ambiente familiar, mormente o perfil do pai, tido como “bem instruído”²⁷, sugere que ele cresceu num meio culto. Provavelmente, foi educado num dos colégios de religiosos regulares existentes em Goa ou no ensino particular, muito divulgado na cidade entre as pessoas do seu estatuto social²⁸. É possível que a convivência com as ideias que irradiavam da Europa

²⁴ Michèle DUCHET, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, cit., Paris, Albin Michel, 1995, pp. 125-136.

²⁵ Esses impressos chegaram à sua posse já nos Rios de Sena, em 1781, como ele explicou ao governador-geral, quando lhe enviou “os dois exemplares incluzos da Carta Regia da minha restituição visto que meu irmão a emitação do que praticarão os mais desgraçados, quando foy do seu restabelecimento mandou imprimir alguns, que vierão ainda nesta monção, visto que na passada quando viemos não coube tempo”. Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o governador-geral de Moçambique José de Vasconcelos de Almeida, 9 de Março de 1781, AHU, Moç., cx. 35, doc. 54. Ver, também, a carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o tenente-coronel do regimento de Moçambique Vicente Caetano da Maia e Vasconcelos, 1 de Março de 1781, AHU, Moç., cx. 35, doc. 44.

²⁶ Ver, por exemplo, carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 10 de Maio de 1783, AHU, Moç., cx. 42, doc. 6.

²⁷ “Memoria das Pessoas distintas que se achão na Índia, das quaes pode Vossa Magestade escolher para o Conselho do Estado ou para Emprego”, Janeiro de 1746, AHU, cód. 1648, fls. 480-492.

²⁸ Sobre as instituições de ensino existentes em Goa, ver Maria de Jesus dos Mártires LOPES, *Goa Setecentista: tradição e modernidade (1750-1800)*, Lisboa, CEPCEP / Universidade Católica Portuguesa, 1996, pp. 262-285; Maria de Jesus dos Mártires LOPES, *O Império Oriental (1660-1820)*, vol. V da *Nova História da Expansão Portuguesa (1660-1820)*, dir. de A. H. de Oliveira MARQUES e Joel SERRÃO, Lisboa, Ed. Estampa, 2006, tom. II, pp. 133-142.

se tivesse iniciado em Goa, onde, apesar da actividade censória, elas giravam através de livros, de redes sociais, que incluíam goeses residentes na Europa, e da actividade dos religiosos do Oratório²⁹. A sua aproximação à Ilustração poderá, no entanto, ter tido lugar apenas em Luanda ou, de qualquer modo, ter sido reforçada nesta cidade. Por esta altura, a circulação de ideias iluministas em Angola fazia-se através da leitura de livros, panfletos ou periódicos franceses e ingleses, oriundos do reino ou, particularmente, do Brasil. De acordo com Catarina Madeira Santos, esse movimento foi notório sobretudo no que toca a indivíduos vinculados ao governador-geral D. Francisco de Sousa Coutinho (1764-1772)³⁰, estando certamente activo quando Melo e Castro desembarcou em Luanda.

Conquanto revelando a influência de concepções da Ilustração, o olhar de António de Melo e Castro sobre África e os africanos não pode ser encarado como um reflexo das discussões que se desenrolavam na Europa. Foi já destacado antes que o Iluminismo não constituiu um pensamento unívoco no continente europeu e que a sua apropriação por actores coloniais assumiu expressões multifacetadas. Importa, portanto, sublinhar que, independentemente da circulação das imagens europeias, a representação de África e dos africanos produzida pelos que viviam no continente apresentava geralmente dissonâncias em relação àquela construída pelos europeus que por aí transitavam ou permaneciam apenas por algum tempo. Quando da sua chegada aos Rios de Sena, onde se demorou cerca de seis anos, a África não era um terreno desconhecido para António de Melo e Castro, embora seja difícil avaliar em que medida a sua experiência social estruturou a sua percepção e o seu julgamento sobre o continente e os seus habitantes. Antes de mais, sublinhe-se que apenas excepcionalmente ele se referiu directamente ao seu passado africano. Numa dessas ocasiões, apontou o exemplo da acção evangelizadora dos padres capuchinhos em Angola para criticar a omissão dos dominicanos na África Oriental, sugerindo a necessidade de entregar esta missão aos mesmos capuchinhos ou à Congregação do Oratório de Goa, com provas dadas em Ceilão³¹. Para além da sua experiência africana em Angola, a própria África Oriental não era presumivelmente um mundo estranho para António de Melo e Castro. O seu pai vivera aí durante cerca de treze anos e era o autor de uma das mais importantes relações setecentistas escritas sobre o vale

²⁹ Para um período mais tardio, sabe-se, por exemplo, que chegavam a Goa as obras de Voltaire, que, como as de Rousseau, estavam proibidas. A conspiração dos Pintos, em 1787, onde era marcante a denúncia da discriminação dos goeses no acesso aos cargos religiosos e militares, parece ter sido uma expressão da apropriação dessas ideias. Ver Maria de Jesus dos Mártires LOPES, *Goa Setecentista...*, cit., pp. 290-308; Anita Correia Lima de ALMEIDA, *Inconfidência no império: Goa de 1787 e Rio de Janeiro de 1794*, Dissertação de doutoramento em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

³⁰ Catarina Madeira SANTOS, “De “antigos...””, cit.

³¹ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 3 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 36.

do Zambeze³². Portanto, na percepção de África de António de Melo e Castro estavam certamente em causa não apenas as ideias difundidas nos meios europeus e coloniais, como também a sua experiência pessoal e familiar. Ao longo da sua permanência no vale do Zambeze, a interacção com o mundo africano fornecer-lhe-ia outras perspectivas, por vezes, em conflito com aquelas que exprimiu nos primeiros tempos na região.

A História Natural e a descoberta de África

Os escritos de António de Melo e Castro constituem relatos e reflexões acerca de múltiplos tópicos sobre os Rios de Sena, que ecoam a sua visão de África e dos africanos. As suas cartas e colecções respeitantes à História Natural, os materiais que aqui interessam, relacionam-se com o movimento promovido pela coroa portuguesa para conhecer e controlar os recursos naturais dos espaços ultramarinos³³. A actividade científica das instituições localizadas no reino exigia a estruturação de uma rede de circulação de informações assente na acção de naturalistas, funcionários e outros informadores. Nesse processo, Lisboa também enviou naturalistas para Moçambique, mas a equipa que aí aportou, em 1784, rapidamente ficou circunscrita a Manuel Galvão da Silva, cuja actividade no âmbito da História Natural foi reduzida. A par desta viagem filosófica, as demandas de notícias e espécimes chegavam regularmente à administração de Moçambique, pelo que os governadores recorriam a múltiplos agentes para as satisfazer. A partir da década de 1780, as actividades em torno da História Natural passaram a integrar as práticas administrativas na colónia³⁴.

³² Francisco de Melo e CASTRO, *Descrição dos Rios de Sena desde a barra de Quelimane até ao Zumbo*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1861.

³³ Sobre esse processo no império português existe já uma vasta bibliografia centrada sobretudo na América Portuguesa, mas que aborda outros territórios. Ver, por exemplo, Maria Odila da Silva DIAS, “Aspectos da Ilustração no Brasil”, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 278 (1968), pp. 105-170; William J. SIMON, *Scientific Expeditions in the Portuguese Overseas Territories (1783-1808) and the role of Lisbon in the Intellectual-Scientific Community of the late Eighteenth Century*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983; Ângela DOMINGUES, *Viagens de exploração geográfica na Amazônia em finais do século XVIII: Política, Ciência e aventura*, Lisboa, Instituto de História de Além-Mar FCSH-UNL, 1991; Oswaldo Munteal FILHO, “A Academia Real das Ciências de Lisboa e o Império Colonial Ultramarino (1779-1808)”, in Júnia Ferreira FURTADO (org.), *Diálogos Oceânicos. Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003, pp. 483-518; Ana Lúcia Rocha Barbalho da CRUZ, *Verdades por mim vistas e observadas oxalá foram fábulas sonhadas. Cientistas brasileiros do setecentos, uma leitura auto-etnográfica*, Dissertação de Doutoramento em História, Universidade Federal do Paraná, 2004; Ronald Raminelli, *Viagens Ultramarinas. Monarcas, vassalos e governo a distância*, S. Paulo, Alameda, 2008.

³⁴ Eugénia RODRIGUES, “Nomes e serventia”. Administração e História Natural em Moçambique em finais de Setecentos (c. 1781-1807), in Andréa DORÉ e Antonio Cesar de Almeida SANTOS

De acordo com diversa literatura, a delimitação da História Natural levanta dificuldades, pois a sua unidade e coerência eram apenas aparentes. Conforme o quadro dos conhecimentos humanos que abria a *Encyclopédie*, a História Natural dividia-se em três partes: a que respeitava à uniformidade da natureza, tendo como objecto a história celeste, dos meteoros, da terra e do mar, dos minerais, dos vegetais, dos animais e dos elementos; a que se reportava aos prodígios do mundo natural, isto é, aos desvios da norma; finalmente, a que incidia sobre os usos da natureza, abrangendo o que o homem fabricava pela sua própria arte³⁵. Colocando o acento na descrição, defendida pelo conde de Buffon, ou no sistema de classificação de Carl Lineu³⁶, a História Natural remetia para o conhecimento de todo o universo, embora vários dos seus protagonistas a restringissem ao estudo dos três reinos da natureza.

Em Portugal, os manuais compostos à roda de 1780 dirigiam o olhar dos viajantes, cientistas ou amadores³⁷, para múltiplos tópicos úteis à História Natural no intuito de acumular informações capazes de serem reunidas e comparadas. Entre eles, estavam matérias tão diversas como o conhecimento do território, dos reinos da natureza e dos habitantes³⁸. Como salientou Ana Lúcia Cruz em relação às viagens filosóficas, verificava-se uma “pretensão enciclopedista de produzir um conhecimento extensivo e detalhado sobre o território visitado”³⁹.

(org), *Temas setecentistas. Governos e populações no Império Português*, Curitiba, UFPR/CSHLA-Fundação Araucária, 2009, pp. 211-232.

³⁵ Pascal DURIS, “Histoire Naturelle”, in Michel DELON (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, Quadrige/PUF, 2007, pp. 627-631.

³⁶ Ver, por exemplo, James LARSON, “Not without a Plan: Geography and Natural History in the Late Eighteenth Century”, in *Journal of the History of Biology*, vol. 19, n.º 3 (1986), pp. 447-488.

³⁷ Essa situação ocorria na generalidade dos países europeus, onde a História Natural mobilizou indivíduos com diversas competências profissionais e amadores. Ver Marie-Noëlle BOURGUET, “O explorador”, in Michel VOVELLE (org), *O homem do Iluminismo*, Lisboa, Presença, 1997, pp. 224-225.

³⁸ Foram então elaboradas três instruções: uma por Domingos Vandelli, *Viagens Filosóficas ou Dissertação sobre as importantes regras que o Filósofo Naturalista nas peregrinações deve principalmente observar*, 1779; outra pelos naturalistas que trabalhavam na Ajuda, *Méthode de Recolher, Preparar, Remeter, e Conservar os Productos Naturels. Segundo o Plano, que tem concebido, e publicado alguns Naturalistas, para o uzo dos Curiozos que visitão os Certoins, e Costas do Mar*; e, finalmente, as impressas pela Academia de Ciências, *Breves Instrucçoens aos correspondentes da Academia das Sciencias de Lisboa sobre as remessas dos productos e noticias pertencentes a historia da Natureza para formar um Museo Nacional*, Lisboa, Regia Officina Typographica, 1781. Exemplos das duas últimas instruções foram enviados ao governador dos Rios de Sena e ao governador-geral de Moçambique. Eugénia RODRIGUES, “Nomes...”, cit., pp. 211-232. Sobre o teor dessas instruções, ver, em particular, Magnus Roberto de Mello PEREIRA e Ana Lúcia Rocha Barbalho da CRUZ, “O viajante instruído: os manuais portugueses do Iluminismo sobre métodos de recolher, preparar, remeter, e conservar productos naturais”, in Andréa DORÉ e Antonio Cesar de Almeida SANTOS (org), *Temas...*, cit., pp. 241-251; Ronald RAMINELLI, *Viagens...*, cit., pp. 229-230.

³⁹ Ana Lúcia Rocha Barbalho da CRUZ, *Verdades...*, cit., p. 123.

Assim, em África, como noutros espaços do império português, o território, natureza e os povos constituíam lugares obrigatórios de observação e produção de conhecimento, dando origem a múltiplos textos e todo o tipo de colecções.

Neste contexto, António de Melo e Castro transformou Tete, a capital do governo dos Rios de Sena, num dos polos de remessa de colecções e memórias de História Natural, lugar que a vila ocupava então a par da Ilha de Moçambique. As ordens do reino revestiam-se de um carácter genérico, apontando como modelo os manuais, cada vez mais normativos, elaborados pelos naturalistas em Lisboa e enviados para os territórios ultramarinos, ou circunscreviam-se a algum ponto específico. Desse modo, os objectos da História Natural pesquisados por Melo e Castro podiam ser enformados pelos seus próprios interesses ou oportunidades, mesmo atendendo aos manuais preparados no reino, ou dirigidos por ordens particulares da administração do reino ou da capitania de Moçambique.

Diferentemente dos naturalistas enviados para o império, o governador dos Rios de Sena não detinha formação científica, o que ele considerava uma limitação para cumprir as solicitações da corte, mesmo na posse desses manuais. Frequentemente, ele lamentou não poder “ser mais abundante”, por lhe faltarem “os proprios conhecimentos destas couzas naturaes”⁴⁰. Ele deparava-se ainda com a ausência de indivíduos com formação especializada para lidar com as exigências colocadas pela História Natural, designadamente para fazer as experiências requeridas ou preparar e acomodar convenientemente os itens a enviar para o reino. Ele assegurou mesmo que a “falta, que há de sujeitos, que se apliquem a investigar a natureza por serem distituidos geralmente das luzes para isto necessarias, fáz inuteis as mesmas produçoens, e baldadas todas as diligencias, que hum governador pode empregar para conseguir algum fruto do seu trabalho”⁴¹. De facto, para incluir as investigações de História Natural nas práticas do seu governo, António de Melo e Castro estava dependente da elite colonial do vale do Zambeze, a qual, por sua vez, era obrigada a socorrer-se dos africanos que forneciam os espécimes e muitas das informações recolhidas sobre eles. Estas limitações condicionaram o tipo de colecções que ele coligiu, nas quais os espécimes perecíveis – como animais e plantas - estavam praticamente ausentes⁴².

⁴⁰ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 15 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 64.

⁴¹ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 5 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 40. Ver, também, carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 7 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 42; carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 15 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 64.

⁴² Eugénia RODRIGUES, “Nomes...”, cit., pp. 211-232.

As colecções que ele reuniu e os textos que elaborou no contexto da História Natural transmitem uma visão de África e dos africanos complexa que está, por vezes, em conflito com os julgamentos emitidos por ele a respeito de outros tópicos. Com efeito, António de Melo e Castro partilhava muitas das ideias que circulavam na Europa e entre as elites coloniais sobre os povos de África, as quais, associadas a estereótipos como a barbaridade, a indolência e a superstição, responsabilizavam os africanos pelo atraso de África⁴³. Por exemplo, falando da agricultura, pouco depois de ter chegado a Tete, ele concluiu que “não faltão as qualidades da terra para a sua producção, mas sim a astucia, e deligencia nos naturaes della, que são summmente froxos, e inimigos do trabalho”. E, entre as razões que dificultavam a condução dos africanos à agricultura, ele considerou o facto de serem “summamente barbaros, e supresticiozos”⁴⁴. Juízos idênticos formulou em 1783, elucidando que “os naturaes são geralmente preguiçosos, e mais facilmente fogem, do que se sugeitão a algum trabalho, que não seja aquelle, a que por criação estão acostumados”⁴⁵. Assim, apesar da fertilidade da terra, a preguiça, a barbaridade e a superstição dos africanos constituíam entraves ao desenvolvimento da agricultura e da economia em geral. Anos mais tarde, argumentando sobre a necessidade de uma reforma da justiça, o governador dos Rios de Sena afiançava que os africanos eram “homens barbaros, a quem falta não sómente a luz da fé, mas tambem a da razão, he aonde se não praticão os legaes castigos sendo innumeraveis os roubos, e homicidios, que todos os dias se cometem entre os mesmos barbaros”⁴⁶. Homens sem a luz da razão e da religião, que nos projectos coloniais europeus e especificamente portugueses andavam de mãos dadas, eram os próprios africanos os responsáveis pelo estado de África. Mas, amiudadamente, António de Melo e Castro emitia juízos sobre os africanos para acusar os próprios colonizadores presentes nos Rios de Sena. De par com apreciações pejorativas, ele também exprimia ideias que atribuíam aos africanos a simplicidade do homem primitivo, que importava preservar dos maus exemplos. A ilustrar essa posição note-se que ele condenava o envio de degredados europeus para os Rios de Sena por considerar que eles

⁴³ Ronald RAMINELLI, *Viagens...*, cit., pp. 244-245. Sobre a representação de Moçambique e das suas populações na segunda metade do século XVIII, ver J. B. PORTELLA, *Descrições...*, cit.

⁴⁴ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 12 de Maio de 1781, AHU, Moç., cx. 36, doc. 17. O discurso sobre a “cega e supresticioza gentildade” dos africanos está igualmente patente na carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 2 de Julho de 1782, AHU, Moç., cx. 38, doc. 45.

⁴⁵ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 7 de Maio de 1783, Moç., cx. 42, doc. 7.

⁴⁶ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 10 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 54.

prevaricavam “com os seus maos costumes a simplicidade dos nacionaes do Paiz”⁴⁷.

No tocante à História Natural, António de Melo e Castro começou por proferir os mesmos juízos baseados em estereótipos negativos sobre África. Inicialmente, conforme os interesses expressos por Martinho de Melo e Castro, ele buscou no vale do Zambeze as raridades tão procuradas para preencher o museu da rainha:

“Eu desde que cheguei a este paiz lembrado da recomendação, que Vossa Excelência me faz a este respeito, tenho procurado com toda a diligencia, e cuidado descobrir algumas raridades da natureza, ou couzas preziozas, e pouco conhecidas [...]; porem athé o prezente me não tem descoberto couza alguma, que nessa corte não seja muito conhecida, e trivial, e pelo conseguinte de pouca, ou nenhuma estimação, pois assim, pelo que toca aos vegetaveis, como aos animaes, não tenho encontrado em toda a extensão deste paiz couza, de que se possa fazer particular estimação por ser tudo ja muito conhecido dos curiozos nessa corte, fazendo-se inutil a remessa de algumas plantas, ou animaes, de que o Gabinete terá ja grande abundancia”⁴⁸.

De facto, a atenção do governador dos Rios de Sena estava à partida dirigida para encontrar na natureza africana espécimes invulgares e desconhecidos no reino. E esse fito era gorado pela inexistência de conchas ou búzios, os objectos mais demandados, nas margens do Zambeze e dos seus afluentes, o que o levou a declarar “totalmente esteril este Rio Zambeze, e todos os mais, que nelle dezaguão”, quer no percurso entre o porto de Quelimane e a capital de Tete, quer mais acima, no Zumbo, como lhe certificavam os moradores desta feira. Em contraste, o litoral marítimo de Moçambique parecia-lhe bastante fértil e diversificado, com “hum a infenidade de buzios, e outras innumeraveis conxas de diferentes cores, e galantaria”⁴⁹. Grande parte da curiosidade sobre as espécies no mundo ultramarino estava centrada na obtenção de raridades, sobretudo de conchas, segundo uma moda coleccionista então em voga na Europa⁵⁰. E, nessa medida, toda a região do vale do Zambeze pareceu ao governador absolutamente frustrante, pois a sua esterilidade nos itens que interessavam ao reino o limitavam no fim de obter o reconhecimento da corte. Como foi já destacado, a procura de

⁴⁷ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para Martinho de Melo e Castro, 4 de Julho de 1782, AHU, Moç., cx. 38, doc. 52.

⁴⁸ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 5 de Maio de 1783, AHU, Moç., cx. 42, doc. 2. Ver, também, outra carta da mesma data, AHU, Moç., cx. 42, doc. 2.

⁴⁹ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 5 de Maio de 1783, AHU, Moç., cx. 42, doc. 2.

⁵⁰ Ver Maria Odila da Silva DIAS, “Aspectos...”, cit., p. 108; William J. SIMON, *Scientific...*, cit., p. 16.

objectos raros e singulares, de forte valor simbólico, estava muito associada à busca de prestígio e poder pessoal e à afirmação política dos impérios ibéricos⁵¹. As cartas enviadas por Melo e Castro nos primeiros anos da sua estada em Tete, em que não conseguia reunir os desejados espécimes, exprimiam esse desapontamento e transmitiam a imagem do interior da África Oriental como um território desprovido de interesse para a História Natural.

À medida que foi contactando o país, o interesse do governador dos Rios de Sena evoluiu da atenção focada somente na colecta de conchas para o empenho no “conhecimento da natureza, e o das preciosidades que esta costuma produzir nas diferentes partes do mundo”, concluindo ser “bem certo, ou ao menos muito provavel, que todo este continente enserra pela sua grande extensão muitas couzas raras, e de muita estimação”⁵². Assim, quatro anos após a sua chegada ao Zambeze, já não eram as fugidias conchas a mobilizar a sua atenção, ele dispunha-se, antes, a encarar toda a natureza africana como potencialmente rica, inesgotável e, logo, relevante para a História Natural. A sua visão de África caminhava das apreciações suscitadas pela curiosidade centrada na obtenção de conchas extraordinárias e desconhecidas no reino para uma ampliação do objecto da História Natural. Esta reorientação dos seus interesses parece poder explicar-se pelo aprendizado decorrente da leitura das instruções elaboradas pelos naturalistas, que ele amiúde se queixava de não conseguir cumprir. Mas, a par desse tirocínio dos cânones da ciência europeia, sobressai uma progressiva adesão pessoal ao mundo africano, a qual parece resultar da sua interacção com o meio. Em resultado, evidencia-se uma clara ampliação das suas investigações e o desenvolvimento de perspectivas mais positivas, notadas em relação às elites locais e aos que assistiam longo tempo nos territórios ultramarinos⁵³.

A História Natural oferecia, assim, um caminho de descoberta das potencialidades do continente africano e de valorização dos africanos, mesmo que conducente a imagens ambivalentes e contraditórias. Esse alargamento do objecto da História Natural resultou na construção de colecções, acompanhadas por textos, as quais incluíam tanto espécimes de valor utilitário com marcado interesse económico ou medicinal, como curiosidades ligadas à etnografia e ao conhecimento dos costumes dos povos. Atendendo à dependência em que António de Melo e Castro se encontrava da elite colonial e dos africanos, cabe perguntar,

⁵¹ Ronald RAMINELLI, *Viagens...*, cit., pp. 135-176 ; Paula de VOS, “The Rare, the Singular, and the Extraordinary: Natural History and the Collection of Curiosities in the Spanish Empire”, in Daniela BLEICHMAR, Paula de VOS, Kristin HUFFINE e Kevin SHEEHAN (eds.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires: 1500-1800*, Stanford, Stanford University Press, 2009, pp. 287-289.

⁵² Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 5 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 40.

⁵³ Londa SCHIEBINGER, *Plants and empire: colonial bioprospecting in the Atlantic World*, Harvard, Harvard University Press, 2004, p. 23.

com Mary Louise Pratt, em que medida a sua representação de África e dos africanos aí emergente foi moldada não só pelos próprios africanos como também pela elite colonial “através da construção de si próprios e de seu ambiente, tal como eles os apresentaram”⁵⁴.

A constituição dessas colecções e das informações que enformavam os seus textos dependeu dos materiais que lhe chegavam através da elite colonial do vale do Zambeze, que por sua vez os obtinha dos africanos. As distintas perspectivas sobre as informações que importavam à História Natural e as dinâmicas de confronto com esses actores filtraram seguramente as informações. António de Melo e Castro, logo em 1783, deplorou os obstáculos à elaboração de uma notícia geográfica da região pedida pelo secretário de Estado, a qual devia incluir todos os aspectos da vida do país e uma “relação exacta” dos domínios da coroa portuguesa nos Rios de Sena, com os seus limites com os chefes africanos vizinhos. E considerou que a tarefa era inviável pela falta de um mapa feito por alguém com capacidade e instrumentos próprios para observar, já que:

“os brancos falam sem critica, porque não observão aquellas mesmas terras, por onde passam, sendo-lhes a mayor parte dellas desconhecidas ainda as mesmas, que possuem, de que ignorão muitas vezes os limites, quanto mais aquellas, que pella sua distancia elles mesmos nunca virão, como são as dos regulos vizinhos, aonde elles nunca forão, e se algum delles por acaso passou por alguma ficou com tanto conhecimento della, como tinha dantes, limitando-se todas as noticias, que temos das proprias terras, e muito principalmente das alheyas, ao que dellas nos dizem os mesmos cafres, os quaes não só, porque são acostumados a confundir tudo, quanto dizem, mas pella natural inclinação, que tem a mintir, nunca falam verdade, e fica huma pessoa sempre duvidando, se o que elles dizem he certo, alem de que pela sua confusão são infinitas as contradições”⁵⁵.

As dificuldades relatadas por António de Melo e Castro parecem explicar-se quer por diferentes perspectivas sobre o espaço, quer por estratégias de desinformação ou de ocultação da informação pelos próprios africanos e moradores dos Rios de Sena, interessados em resguardar da administração as rotas comerciais e as terras e as gentes que controlavam no vale do Zambeze.

Os espécimes enviados para Lisboa foram recolhidos predominantemente fora do imenso território da coroa portuguesa nos Rios de Sena. Aparentemente, os indivíduos envolvidos nessas recolhas encontravam nos Estados africanos espécies que lhes eram menos familiares, encarando-as, à partida, como mais

⁵⁴ Mary Louise PRATT, *Os olhos...*, cit., p. 31.

⁵⁵ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 8 de Maio de 1783, AHU, Moç., cx. 42, doc. 5.

raras e singulares. Em decorrência dessa perspectiva, as colecções provinham dos territórios das feiras ou das minas de ouro frequentadas pelos moradores dos Rios de Sena ou dos espaços inscritos nas rotas mercantis dos seus agentes africanos que aí desembocavam. A maior parte dos espécimes foi recolhida no território dos maraves do império Undi, a norte do rio Zambeze, e na região dos karangas a sul do rio, no Monomotapa, Manica, Butua e Maungwe. O conhecimento transposto para Lisboa, na sequência dessas dinâmicas, centrava-se nos territórios a que a vila de Tete, onde residia o governador, estava ligada por rotas mercantis e diplomáticas, ficando ausentes os espaços da capitania dos Rios de Sena mais próximos do litoral, os quais eram mais acessíveis e conhecidos dos portugueses⁵⁶.

Colecções e interesse económico

No processo de investigação do mundo natural, parte da actividade de António de Melo e Castro reportava-se à busca de um conhecimento pragmático, que visava inquirir as espécies que detinham ou podiam adquirir, convenientemente exploradas, um valor económico⁵⁷. Assim, o móbil da constituição de algumas das colecções organizadas por ele estava relacionado com o objectivo de dinamizar a economia da capitania ou do próprio império.

Entre os produtos da natureza que suscitavam um interesse comercial estavam as madeiras, uma matéria-prima de variadas aplicações que faltava no litoral da Ilha de Moçambique. Na sequência de um pedido do governador-geral Pedro Saldanha de Albuquerque⁵⁸, em 1783, o António de Melo e Castro remeteu para a Ilha de Moçambique amostras das madeiras “milhores, e mais especiaes” do país e no ano seguinte considerou-as adequadas para figurarem no museu de Lisboa⁵⁹. A relação dos espécimes de madeiras colectados registava, para cada amostra, o nome africano da respectiva árvore⁶⁰, distintamente da prática dos naturalistas que tendiam a fornecer as denominações da ciência europeia para as plantas, geralmente segundo a dominante classificação lineana. António de Melo e Castro não se pronunciou sobre

⁵⁶ Eugénia RODRIGUES, “Nomes...”, cit., pp. 211-232.

⁵⁷ Sobre esse interesse económico associado à História Natural em Portugal, ver, por exemplo, José Luís CARDOSO, “Domingos Vandelli, a História Natural e a Economia Política”, in *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Letras*, Tom. XXXV (2002/2003), pp. 99-118; José Luís Cardoso, “From natural history to political economy: the enlightened mission of Domenico Vandelli in the late eighteenth-century Portugal”, in *Studies in History and Philosophy of Science*, n.º 34 (2003), pp. 781-803.

⁵⁸ Carta do governador-geral de Moçambique Pedro Saldanha de Albuquerque para o governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro, 21 de Novembro de 1782, AHU, Moç., cx. 40, doc. 45.

⁵⁹ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 5 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 40.

⁶⁰ António de Melo e Castro, “Relação das amostras das Madeiras”, 5 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 40.

o debate europeu em torno da nomenclatura botânica e certamente desconhecia o sistema lineano. No entanto, ele estava mais próximo da nomenclatura de Buffon, que se opunha às práticas europeias de assimilar as plantas exóticas às taxionomias do Velho Mundo e usava a forma tradicional de citar todos os nomes conhecidos para uma dada planta, incluindo os nativos. Ao difundir a terminologia local, António de Melo e Castro valorizou os contextos culturais africanos em que essas árvores se reproduziam e perspectivava incorporar os nomes africanos na botânica europeia. Desse modo, ele escapava ao imperialismo linguístico emergente no século XVIII, associado a práticas de nomear baseadas no sistema lineano, as quais promoveram a expansão global e a colonização europeia⁶¹.

O sentido utilitário estava bem presente nesta remessa de madeiras. A relação das amostras que a acompanhava indicava os locais onde se encontravam as árvores, as suas medidas usuais, as serventias que tinham comumente no país, mais particularmente entre a elite colonial dos Rios de Sena, e as que podiam adquirir para a economia do império⁶². Na memória que também seguiu na mesma altura, António de Melo e Castro fez notar que, apesar da grande variedade e quantidade de árvores existentes nos Rios de Sena, apenas enviava amostras das que encontravam junto ao Zambeze e podiam, assim, ser conduzidas pelo leito do rio até ao porto de Quelimane. Ele mapeou a distância a que os lugares jaziam da margem do rio e as condições dos caminhos, se pantanosos (Luabo), se cheios de arvoredo possível de limpar (Chupanga) ou se planos e secos (Sone)⁶³. Também descreveu as condições de transporte na região, destacando as suas dificuldades: os grandes madeiros eram arrastados pelo chão pelos africanos até aos locais de embarque, enquanto a madeira lavrada (traves, barrotes, vigas, tabuados e pequenos frixais) era conduzida às costas dos carregadores. Finalmente, no rio, as madeiras eram transportadas em canoas de um só pau – os cochos – amarradas em número suficiente para acomodar os lenhos.

Partindo das condições descritas, António de Melo e Castro advogou a condução da madeira em carros de rodas, ainda assim puxados por homens por falta de animais domesticados. Do mesmo modo, discorreu sobre as possibilidades de transporte a reboque das canoas ou o emprego de jangadas como era usado na América. Porém, reconheceu que este meio de condução era inexequível devido à violência das águas na época das chuvas e aos muitos passos secos que emergiam na estiagem. Mas, sobretudo, ele considerou faltar gente apta a operar estes meios de condução, pelo que se resignou a acomodar-se às técnicas usadas no país. A exploração florestal carecia igualmente de mão-de-obra especializada, artífices

⁶¹ Sobre os debates europeus em torno da nomenclatura botânica e o imperialismo linguístico, ver Londa SCHIEBINGER, *Plants...*, cit., pp. 194-223.

⁶² António de Melo e Castro, “Relação das amostras das Madeiras”, 5 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 40.

⁶³ António de Melo e Castro, “De todas as ditas Madeiras se podem achar”, 5 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 40.

com as suas ferramentas para fazerem o trabalho e o ensinarem aos africanos. A narração de Melo e Castro sobre o aproveitamento das madeiras transmitia a imagem de um país abundante, mas desprovido de utilidade pelo estado das artes dos seus habitantes. Porém, ele considerava os africanos aptos a adquirir essas técnicas e julgava que “pelo tempo adiante se farião officiaes capazes de poderem suprir a falta dos que vierem de fora”⁶⁴. As reflexões de António de Melo e Castro apontavam, portanto, para a ideia da superioridade da civilização europeia, que deveria ser transplantada para os Rios de Sena. No entanto, a difusão das técnicas europeias aparecia como o caminho para a inclusão dos africanos no progresso universal.

No reino mineral, sais, cristais e metais detinham potencialidades económicas relevantes para a economia do império. Em consonância com o crescimento da competição inter-europeia, no século XVIII aumentou a procura de salitre para o fabrico de pólvora. Os naturalistas a trabalhar no império português também receberam da coroa instruções detalhadas quanto ao modo de proceder ao descobrimento do mineral e sobre as experiências destinadas a obtê-lo. Conforme esses mandamentos, as terras próprias à extracção de salitre eram aquelas húmidas e quentes, onde seria elevada a corrupção de animais e vegetais⁶⁵.

Nesse contexto, a procura de salitre tornou-se um encargo do governo dos Rios de Sena, cujas terras alagadiças e cheias de vida animal e vegetal foram consideradas propícias à produção do nitrato de potassa⁶⁶. Porém, António de Melo e Castro não conseguiu corresponder a esse pedido, segundo ele, quer porque o salitre não existia na região, quer devido à incapacidade daqueles a quem ele incumbira a tarefa de o encontrar nos locais em que, pela manhã, o solo aparecia coberto de branco, à maneira da geada que se formava no reino. Saindo frustradas as experiências, António de Melo e Castro enviou para Lisboa um caixote dessa terra, muito abundante no país, para “se fazerem experiências necessarias por pessoas instruidas na materia”. Todavia, ao não descobrir o salitre, ele acabou por valorizar o processo africano de fabrico do sal a partir do húmus. Com o primeiro caixote, seguia um outro de sal e a narração do modo como os africanos o produziam. A terra era raspada com uma enxada e colocada numa panela com furos na base, a que se juntava água. O líquido que pingava para uma gamela ou uma canoa pequena era passado depois para uma panela, que era levada ao lume. O produto obtido do processo de evaporação constituía o

⁶⁴ António de Melo e Castro, “De todas as ditas Madeiras se podem achar”, 5 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 40.

⁶⁵ Clarete Paranhos da SILVA, “Salitre: indicado para explosivos e curativos”, in Ângela PÔRTO (org.), *Enfermidades Endêmicas da Capitania de Mato Grosso. A Memória de Alexandre Rodrigues Ferreira*, Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2008, pp. 119-121.

⁶⁶ Carta do governador-geral Pedro Saldanha de Albuquerque para o governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro, 21 de Novembro de 1782, AHU, Moç., cx. 40, doc. 45.

sal usado nos Rios de Sena para temperar a comida e salgar as carnes⁶⁷. Embora este sal tivesse valor comercial no vale do Zambeze, à sua remessa para Lisboa não subjazia um interesse económico, antes cabendo na categoria de curiosidade. Ela visava divulgar métodos africanos de fabrico, relacionando-se com o processo de conhecimento dos povos preconizado pelas instruções naturalistas. A narrativa sobre a produção de sal pelos africanos atribuía-lhes alguma indústria, atenuando, em certa medida, as propaladas ideias sobre a indolência e a ausência de desenvolvimento técnico entre os povos do vale do Zambeze.

No conhecimento do reino mineral promovido pela História Natural, estiveram subjacentes quer o interesse comercial dos europeus por pedras preciosas, quer a curiosidade por exemplares raros. Também a administração dos Rios de Sena foi chamada a averiguar a existência dessas pedras⁶⁸. Entre as que se encontravam na África Oriental, os cristais captaram a atenção de António de Melo e Castro, que enviou para o reino, em 1785, alguns espécimes, relatando a sua abundância na região. Esses exemplares iam acompanhados de informações que conferiam uma identidade política aos povos da África Oriental e davam conta das complexas relações entre os vários poderes. O governador explicava que umas pedras tinham sido recolhidas em Mawngue, um reino situado dois dias a leste de Manica, cujo governante, *makone*, era sujeito ao *changamira* de Butua, enquanto as outras eram originárias de Michonga, nas terras de Chicucura, um chefe marave do império Kalonga. Melo e Castro salientava a facilidade de obter, a troco de presentes, a autorização dos poderes políticos africanos para a exploração do cristal, que não era valorizado por eles. No entanto, advertia que “pelo tempo adiante se deve presumir, que a [facilidade] não haja pela experiencia, que temos de quanto os Cafres vem a zellar aquillo mesmo, que elles nenhum cazo fazião, logo que percebem fazermos nos alguma estimação, para ao depois quererem vender por execivo preço”⁶⁹. As apreciações em torno do comércio de cristais remetiam para a percepção dos africanos enquanto actores do mercado colonial, que rapidamente aprendiam o valor das mercadorias. Porém, as observações sobre as dificuldades técnicas de extracção dos cristais significavam uma representação dos africanos como seres indolentes e desprovidos das técnicas criadas pela civilização. Assim, para António de Melo e Castro a exploração dos cristais só poderia ser executada “por pessoas mais inteligentes, e deligentes, que os Cafres, que por evitar mayor trabalho apanhão o que achão mais á flor da terra, e quebrão muitas vezes os mesmos pedaços por menores, que seão, se achão

⁶⁷ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 7 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 42.

⁶⁸ Carta do governador-geral de Moçambique Pedro Saldanha de Albuquerque para o governador dos Rios de Sena António Manuel de Melo e Castro, 19 de Novembro de 1782, AHU, Moç., cx. 37, doc. 49.

⁶⁹ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 15 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 64.

qualquer piquena dificuldade para os tirar inteiros”⁷⁰. Também neste caso, o saber europeu era valorizado e o seu desconhecimento nesta parte de África reforçava a imagem dos africanos como seres falhos de inteligência e diligência.

Os metais, e nomeadamente aqueles de elevado valor comercial, constituíram igualmente um objecto da História Natural e a sua procura nos territórios ultramarinos foi um dos fitos da coroa portuguesa. Em resposta às solicitações do governador-geral, para que fosse averiguada a viabilidade económica de os conduzir para a Ilha de Moçambique⁷¹, António de Melo e Castro iniciou indagações sobre os metais presentes nos Rios de Sena, o que conduziu, como se verá adiante, ao seu interesse pelos artefactos produzidos pelos africanos a partir desse material. Essa pesquisa iniciou-se em 1783, quando ele relatou esses metais, numa carta que parece ter sido perdida⁷². No ano seguinte, enviou várias amostras a Martinho de Melo e Castro para que a sua qualidade pudesse ser apreciada no reino, enquanto a relação que as acompanhava dava conta das condições da sua circulação comercial. O caixote então despachado continha uma barra de cobre fundido de Luenge (Ocuni), donde chegava à feira do Zumbo, e dois pães de cobre fundido das minas de Manica, que produziam o metal em menor quantidade. Em ambas as feiras, o cobre era adquirido por 16\$000 réis para ser vendido a 20\$000 nas vilas de Tete e Sena⁷³. O interesse pelo funcionamento do mercado colonial de cobre estava explícito na apreciação da qualidade destes produtos e das suas condições de comercialização. O que se pretendia era integrar a produção de cobre africana na economia do império.

Paradoxalmente, o ouro, que conduziu os portugueses ao interior da África Oriental no século XVI, não mereceu inicialmente a atenção de António de Melo e Castro, embora ele se tivesse preocupado em relatar a diminuição da quantidade de metal transaccionado na capitania⁷⁴. A mineração e a comercialização do ouro constituíam actividades correntes e bem conhecidas, pelo que foi provavelmente por esta razão que ele não se empenhou em investigar o metal do ponto de vista económico, encarando-o apenas como “raridade” da natureza. De facto, foi como curiosidade, que, em 1784, ele incluiu nas espécies encaminhadas para o

⁷⁰ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 15 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 64.

⁷¹ Carta do governador-geral de Moçambique Pedro Saldanha de Albuquerque para o governador dos Rios de Sena António Manuel de Melo e Castro, 19 de Novembro de 1782, AHU, Moç., cx. 37, doc. 49.

⁷² Essa informação terá sido incluída numa carta de 8 de Maio de 1783. Ver carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 7 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 42.

⁷³ António de Melo e Castro, “Relação das couzas que na presente monção remete ao Illustrissimo, e Excelentissimo Senhor Martinho de Mello e Castro, o Governador dos Rios de senna em o caixote n.º 3º”, 7 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 42.

⁷⁴ Carta do governador dos Rios de Sena António Manuel de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 6 de Junho de 1782, AHU, Moç., cx. 38, doc. 57.

museu de Lisboa, extraída da mina de Cassunsa, a norte de Tete, uma pedra cujo atractivo radicava em revelar como o ouro estava “formado, ou conglutinado na pedra pela propria natureza”⁷⁵. No ano seguinte, e com o mesmo fito, enviou nova pedra crivada de ouro, maior do que a dirigida no ano anterior⁷⁶. Mas apenas em 1786, Melo e Castro despachou amostras de ouro, relevantes do ponto de vista do conhecimento económico da região. Dez frasquinhos exibiam o metal extraído de várias minas trabalhadas pelos escravos dos moradores portugueses, as quais eram localizadas a norte do Zambeze, situações de Cassunsa, Maxinga, Michonga, Pemba e Cabora Bassa, ou fornecido pelos mercadores africanos que viajavam para as regiões do planalto karanga, como eram os casos das espécies obtidas nas minas de Butua, Sanhate (também em Butua), Muzezuros e Manica, aqui recolhidas nas margens dos rios Revuê e Mutare⁷⁷. Nesta remessa, nota-se já a preocupação em fornecer uma geografia económica do ouro e apurar o valor das diversas minas, associado ao objectivo de explorar o potencial económico de África.

A imagem de África Oriental construída a partir das reflexões de Melo e Castro em torno dos recursos económicos remete, portanto, para um continente rico que interessava a Portugal explorar, mesmo que para o fazer tivesse de transportar para aí homens conhecedores das técnicas que permitiam a integração da região na economia do império. De facto, a representação dominante dos africanos relacionada com o aproveitamento desses recursos era desfavorável, embora permanecesse uma certa ambivalência acerca das suas capacidades técnicas. Eles eram capazes de transformar a terra em sal ou minerar o ouro e o cobre, mas revelavam-se incompetentes para extrair adequadamente os cristais ou trabalhar a madeira. Prevalecia a concepção de que os africanos eram desprovidos de tecnologia ou dominavam apenas os seus rudimentos. Mas, emergia a ideia de que era possível pelo ensino das técnicas europeias colocá-los no caminho do progresso. Esta perspectiva aproxima-o do conceito de civilização das Luzes, que implicava a marcha progressiva do género humano desde a selvajaria original ao estado de civilizado. Ao colonizador

⁷⁵ António de Melo e Castro, “Relação de algumas piquenas produçoens da natureza, que na prezente monção remete ao Illustrissimo, e Excelentissimo Sr. Martinho de Mello, e Castro, o Governador dos Rios de Senna”, 5 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 40.

⁷⁶ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 15 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 64.

⁷⁷ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 3 de Dezembro de 1786, AHU, Moç., cx. 52, doc. 60; António de Melo e Castro, “Relação das dez amostras de ouro de outras tantas minas dos Rios de Senna, que remette o Governador e Capitão General de Mossambique Antonio Manuel de Mello e Castro para o Gabinete da Historia natural de Sua Magestade Fidelissima”, 3 de Dezembro de 1786, AHU, Moç., cx. 52, doc. 60.

cabia o poder de civilizar os africanos, incapazes de se civilizarem a si próprios⁷⁸.

Artefactos humanos e povos africanos

De facto, na sociedade europeia setecentista, o controlo sobre o meio e a capacidade de construir a partir de matérias-primas tornaram-se elementos essenciais para avaliar e classificar os povos. O inventário dos artefactos produzidos por cada povo era o modo de inserir a sua produção no comércio colonial e de os tirar da inércia, integrando-os nos rumos da civilização⁷⁹. Como argumentou M-N. Bourguet, através da circulação de bens era possível à Europa difundir “o modelo universal de civilização”⁸⁰.

As próprias instruções de viagem preconizavam o “conhecimento físico e moral dos povos”⁸¹, mapeando diversos itens que interessavam à História Natural, como a descrição das suas produções, armas, vestuário e instrumentos⁸². Nesse contexto, António de Melo e Castro empenhou-se em colectar artefactos de cobre e ferro, não só, como ficou dito, para o secretário de Estado fazer apurar a qualidade intrínseca dos metais, mas igualmente para dar a conhecer as “manufaturas, a que os nacionaes deste continente os costumão para seu uzo, e comercio reduzir”⁸³. O aperfeiçoamento dos povos era demonstrado pelo apuro das suas técnicas e o envio dessas obras permitia conferir o grau de progresso dos africanos do vale do Zambeze e avaliar a sua inserção no mercado colonial.

Todavia, evidencia-se também, no tipo de objectos coligidos, a curiosidade pela cultura das sociedades africanas. Nas colecções endereçadas a Lisboa, em 1784, encontravam-se vários artefactos de carácter etnográfico, cuja descrição António de Melo e Castro alinhou em inventários com o nome local, a função e o povo ou região produtora, preocupação que radicava na mesma tendência de classificação da História Natural. Nessa remessa, ele incluiu adornos de cobre usados nas pernas e nos braços pelos povos do sul do Zambeze, os quais destrinçou de outros, as manilhas de ferro características do território marave, a norte do rio. E o seu número era, igualmente, relacionando com o estatuto social de cada indivíduo, como ele explicou em relação às manilhas “de que uzão em quasi todo

⁷⁸ No entanto, o próprio conceito de civilização era cheio de ambiguidades. Ver Michèle DUCHET, *Anthropologie...*, cit.

⁷⁹ Ronald RAMINELLI, *Viagens...*, cit., pp. 244-245.

⁸⁰ Marie-Noëlle BOURGUET, “O explorador”, cit., pp. 214-215.

⁸¹ Domingos Vandelli, “Viagens Filosoficas ou Dissertação sobre as importantes regras que o Filosofo Naturalista nas peregrinações deve principalmente observar”, 1779, ACL, Série Vermelha, n.º 405, in Ana Lúcia Rocha Barbalho da CRUZ, *Verdades...*, cit., Anexos.

⁸² Ver, por exemplo, Marie-Noëlle BOURGUET, “O explorador”, cit., p. 235.

⁸³ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 7 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 42.

este País tanto os negros, como as negras para ornato das pernas em mais, ou menos quantidade, e quantos mais melhor para elles, de sorte que muitos cobrem destas manilhas quazi toda a perna desde o joelho athe o pe”. A diversidade desses objectos era, assim, associada a contextos culturais e políticos específicos. Os instrumentos agrícolas, ainda conforme as instruções distribuídas aos naturalistas, deveriam figurar igualmente no conhecimento dos povos. António de Melo e Castro encaminhou juntamente duas enxadas de ferro fabricadas pelos maraves, destringendo-as de dois exemplares maiores e de formato bicudo distintivos de Manica⁸⁴. As remessas de artefactos de produção local para Lisboa e as informações que as acompanhavam apontam para uma imagem dos africanos que admite a noção da especificidade cultural. Ao identificar os povos que produziam e utilizavam esses objectos, Melo e Castro conferia aos africanos uma identidade cultural e política, distanciando-se das categorias de “gentios” ou “bárbaros” com que os referia noutros textos⁸⁵, bem como da amálgama uniformizadora associada aos estereótipos difundidos por vários géneros discursivos produzidos na Europa de Setecentos.

Aos poucos, António de Melo e Castro foi olhando para peças cujo interesse extravasava o fito puramente comercial, mesmo se ilustrativo de uma economia em potência, e os interesses coloniais mais imediatos. Esses produtos eram insígnias de poder e artefactos de guerra, cuja relevância era apresentada como um instrumento para desvendar os povos africanos para os europeus. Particularmente significativa se afigura a sua justificação para a remessa, em 1785, de uma caixote com objectos marciais. Ele considerava que não seria do desagrado do secretário de Estado “o ver ao natural as armas, de que uzão tanto na paz, como na guerra a mayor parte dos povos, que habitão estes vastos certos da Africa”. E acrescentava ter decidido incluir mais algumas coisas “por achar, que ellas dizem respeito ao modo, com que os mesmos povos se costumão paramentar para a guerra, e como os seus uzos, que vão explicados na mesma rellação, são totalmente diferentes dos europeos, julgo que sempre o seu conhecimento poderá merecer alguma estimação ao menos pela novidade, que poderiam servir os taes istrumentos para augmentar a colecção do Real Muzeo, visto que tambem as obras de semelhante natureza podem ter nelle o seu lugar”⁸⁶. Longe das considerações pejorativas em relação ao progresso técnico dos africanos presentes noutros textos de índole utilitária, António de Melo

⁸⁴ António de Melo e Castro, “Rellação das couzas que na prezente monção remete ao Illustrissimo, e Excelentissimo Senhor Martinho de Mello e Castro, o Governador dos Rios de senna em o caixote n.º 3º”, 7 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 42.

⁸⁵ Ver, por exemplo, carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 4 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 38; carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 10 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 54.

⁸⁶ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 11 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 56.

e Castro valorizava esses objectos como veículos para exhibir as diferenças desses povos em relação aos conhecidos europeus. Não se tratava apenas de conhecer as identidades e as diferenças de aspectos anatómicos e culturais, capazes de criar uma taxionomia dos povos⁸⁷, mas de reconhecer aos povos africanos um lugar no conjunto universal. A interacção com os africanos, e mais concretamente o confronto com as suas produções que interessavam à História Natural, viabilizava a formulação de juízos que introduziam descontinuidades na representação de África e dos seus povos. Este era um caminho que os naturalistas integrados nas viagens filosóficas ou noutras expedições científicas tinham mais dificuldades em percorrer. Nesse sentido, a remessa de espécimes feita por António de Melo e Castro ultrapassava o fito atribuído a naturalistas como a Alexandre Rodrigues Ferreira, que ao debruçar-se sobre os povos da América pretendia inserir a produção de artefactos no comércio colonial⁸⁸. Na sua relação dos artefactos dos “povos desta Africa Oriental”, António de Melo e Castro indicava para cada objecto uma designação inteligível para os europeus (arco, flecha, etc.) ou, no caso de não encontrar categorias europeias equivalentes, a sua descrição, juntando em relação a alguns deles o seu nome africano. A essa identificação dos espécimes, ele acrescentava o povo que o utilizava, o material de fabrico, o modo de o colocar no corpo e os seus usos sociais, incluindo o facto de, eventualmente, constituírem insígnias de poder⁸⁹. Ao alinhar esses objectos-imagem ele participava no processo de produção de “um inventário e classificação visual dos povos ultramarinos”⁹⁰, de certo modo comparável ao do fabrico de imagens produzidas pelos desenhadores das expedições de História Natural.

A natureza e a medicina africana

Conquanto as reflexões relativas aos artefactos enviados para Lisboa apontem para uma representação dos povos da África Oriental mais favorável do que aquela transmitida noutros textos, foi no domínio da medicina que António de Melo e Castro manifestou uma maior admiração pelo conhecimento produzido pelos africanos.

Aparentemente, as práticas terapêuticas usadas na África Oriental não despertaram a atenção de António de Melo e Castro quando ele chegou à região. Mas, em 1784, ele recolheu para enviar para Lisboa um caixote de espécimes que lhe pareceram dignos de figurar no museu “não tanto pela sua raridade,

⁸⁷ Sobre a criação de uma taxionomia dos povos por meio das viagens filosóficas, ver Ronald RAMINELLI, *Viagens...*, cit., pp. 227-257.

⁸⁸ Ronald RAMINELLI, *Viagens...*, cit., p. 244.

⁸⁹ António de Melo e Castro, “Relação de algumas armas e ostensílios, de que uzão os Cafres habitantes dos grandes Certoens, que confinão em dilatadas distancias com os districtos do Governo dos Rios de senna”, 11 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 56.

⁹⁰ Ronald RAMINELLI, *Viagens...*, cit., p. 219.

quanto pelas suas virtudes que muitos lhes atribuem”. A propósito, o governador opinava existirem no continente dos Rios de Sena “muitas couzas raras, e de muita estimação”⁹¹. Efectivamente, o recurso aos remédios africanos estava muito divulgado na sociedade colonial e, embora a medicina africana constituísse um domínio reservado a vários especialistas, as virtudes dos seus medicamentos circulavam entre os indivíduos que se socorriam dela.

O catálogo dos produtos medicinais organizava-se em torno dos “seus nomes, virtudes, e lugares donde se extrahem”. Ao todo, eram apenas cinco embrulhos de “piquenhas producçoens da natureza” de origem animal e mineral, num total de sete exemplares. A descrição desses produtos remetia para um julgamento abonatório das suas qualidades terapêuticas ou pelo menos para uma atitude de aceitação da veracidade das propriedades que lhes eram atribuídas no país. “Dizem que tem particular virtude”, “lhe dão a virtude”, “tem as mesmas virtudes” ou “excelente remedio” foram os descritivos então empregues⁹². Embora estas apreciações aludissem a uma natureza africana com potencialidades terapêuticas que importava investigar, os actores dos processos de cura estavam quase ausentes da avaliação do governador dos Rios de Sena.

O interesse de António de Melo e Castro pela pesquisa das propriedades curativas da natureza da África Oriental, em consonância com a curiosidade das Luzes em relação às plantas medicinais e à sua aclimação noutros espaços⁹³, tornou-se mais vincado em 1785. Em nova missiva dirigida ao secretário de Estado, ele passou a enfatizar o conhecimento das “raizes e outras coisas medicinaes” como uma matéria digna da atenção dos que “se empregão na indagação das couzas naturaes para a colecção do Real Muzeo”, justificando por que decidira despachar um caixote com “todas aquellas raizes, e couzas mais virtuozas, e medicinaes”⁹⁴. O discurso do governador dos Rios de Sena abria novas vias de interesse pelas potencialidades do mundo natural da África Oriental, que deixava de ser encarado como estéril, tal como ele o decretara quando as conchas constituíam o critério preferencial de apreciação. A natureza africana, enquanto fornecedora de remédios, passava decididamente a merecer figurar no museu de Lisboa a par das que representavam outras partes do mundo e no que concerne à medicina deveriam estar representados elementos dos reinos vegetal, mineral e animal, tal como indicavam as concepções deste período.

⁹¹ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 5 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 40.

⁹² António de Melo e Castro, “Relação de algumas piquenas produçoens da natureza, que na prezente monção remete ao Illustrissimo, e Excelentissimo Senhor Martinho de Mello, e Castro, o Governador dos Rios de senna”, 5 de Junho de 1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 40.

⁹³ Marie-Noëlle BOURGUET, “O explorador”, cit., p. 233.

⁹⁴ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 14 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 59.

No caixote que ele então despachou, estavam encerrados treze espécimes, onze de origem vegetal, como raízes ou cascas de árvores, um mineral, a “pedra quadrada”, e um último animal, a ponta de abada. A relação desses itens seguia o plano descritivo usado para os curativos enviados um ano antes, sem atender à taxinomia lineana. Todavia, diversamente dos nomes africanos abonados para as amostras de madeira, António de Melo e Castro empregou a nomenclatura em voga na sociedade colonial dos Rios de Sena, a qual aplicava às plantas africanas os nomes em português, mesmo que eles fossem a tradução de designativos nativos que incorporavam a qualidade medicinal da planta. Assim, ele referiu, por exemplo, a “árvore de parto”, explicando que era o nome que tinha entre os africanos pelas suas virtudes em facilitar os partos difíceis. Em geral, os nomes portugueses empregues nesta lista traduziam já um longo convívio com essas plantas medicinais que eram encontradas em várias partes do mundo ou circulavam entre os territórios do império. De novo, para cada remédio, ele esclareceu o nome por que era conhecido, o local onde se obtinha, o modo de o aprontar e o mal que deveria curar. No entanto, divisa-se um investimento acrescido na investigação dos medicamentos, denotado pelas narrativas mais longas no que concerne à sua preparação, incluindo em alguns casos a indicação das quantidades adequadas, e as suas diversas propriedades terapêuticas. Em si mesmas, essas descrições, conquanto pouco abrangentes, constituem também materiais importantes para a história das doenças e das práticas medicinais usadas no vale do Zambeze. Os produtos incluídos nesta remessa eram obtidos nas feiras do Zumbo, Michonga e Manica, cumprindo as rotas comerciais.

Ao proceder à descrição desses produtos, Melo e Castro fornecia comentários que davam visibilidade às práticas de cura locais e sustentavam uma representação positiva dos africanos. Em particular, ele já não se firmava tanto em expressões como “dizem”, presentes na relação endereçada no ano anterior, antes evidenciava o crédito que atribuía às propriedades imputadas pelos africanos a cada droga. Por exemplo, sobre a raiz-de-cobra⁹⁵, ele assegurava que era um “excelente purgante”; quanto à raiz de Abutua⁹⁶, afirmava ser “excelente para toda a qualidade de inflamação se he externa”; a batatinha da Michonga, tal como a famosa calumba⁹⁷, era “grande remedio para febres contínuas”. E, denotando uma forte confiança nos conhecimentos africanos, ele comunicava que a raiz de esquinência, usada para os males da garganta, podia ser conservada por algum tempo em azeite de oliveira, mas apenas depois de escaldada, como a

⁹⁵ Provavelmente, a *Trixis ophiorhiza*, a arbusto erecto ou trepadeira da família das compostas, nativo do Brasil e cuja raiz é usada contra a mordedura de cobra.

⁹⁶ *Tiliacora chrysobotrya* Welw., planta trepadeira da família das menispermáceas, também conhecida por parreira brava. O nome parece advir do tupi, embora na África Oriental exista a região de Abutua.

⁹⁷ *Jarorrhiza palmata* Lam., planta herbácea da família das menispermáceas, nativa de Moçambique.

enviava. Mais, advertia que “afirmão os naturaes do pais, que tem conhecimento das virtudes das raizes”, que ela se transmutava em veneno em contacto com qualquer óleo, se não fosse previamente fervida⁹⁸.

É possível que a adesão de António de Melo e Castro às curas africanas tivesse resultado de ele próprio as ter experimentado durante as inúmeras maleitas que o acometeram nos anos vividos nos Rios de Sena⁹⁹, onde médicos e medicamentos europeus eram raros e o recurso às terapêuticas africanas estava enraizado na sociedade colonial. Qualquer que tenha sido a sua motivação, as práticas medicinais dos povos da África Oriental concitaram progressivamente a sua aprovação. É certo que ele esperava que as qualidades apontadas a esses remédios fossem validadas em Lisboa para, assim, os conhecimentos dos médicos africanos serem incorporados na ciência europeia¹⁰⁰. No entanto, as apreciações que ele emitia não só sobre estes produtos, mas principalmente sobre os africanos que investigavam as suas propriedades, remetiam para o acolhimento da medicina africana como um saber legítimo. Ele concluía o memorial escrito sobre os produtos medicinais proclamando a existência de múltiplas ervas usadas no tratamento de enfermidades graves. Mas, alertava para o facto de as suas “grandes virtudes” serem desconhecidas dos europeus devido à resistência levantada pelos especialistas africanos a desvendar os segredos da sua medicina. A afirmação das potencialidades terapêuticas encerradas pela natureza africana era acompanhada pelo reconhecimento dos especialistas de cura africanos, os *n’ganga*, que não eram associados à superstição, antes equiparados aos médicos europeus: “[os] gangas, que são como entre nós medicos, ou cirurgioens, porque são os que os curão, e tem conhecimento das virtudes das ditas raizes, e ervas”¹⁰¹. Melo e Castro pretendia, portanto incorporar não apenas os produtos mas os conhecimentos médicos produzidos pelos africanos na medicina europeia. A adesão à medicina africana estava presente na generalidade da elite colonial dos Rios de Sena, fosse a sua origem local, europeia ou de outras partes do império¹⁰². No entanto, no século XVIII, não era comum no que toca aos que transitavam pelos Rios de Sena, nomeadamente os governadores oriundos da

⁹⁸ António de Melo e Castro, “Relação de varias Raizes, e algumas couzas medicinaes, que remete ao Jllustrissimo, e Excelentissimo Senhor Martinho de Mello, e Castro o Governador dos Rios de Sena Antonio de Mello, e Castro”, 14 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 64.

⁹⁹ Ele queixou-se das suas contínuas moléstias, que lhe serviram para, em 1783, pedir que fosse rendido no cargo. Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 10 de Maio de 1783, AHU, Moç., cx. 42, doc. 6.

¹⁰⁰ Carta do governador dos Rios de Sena António de Melo e Castro para o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, 14 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 59.

¹⁰¹ António de Melo e Castro, “Relação de varias Raizes, e algumas couzas medicinaes, que remete ao Jllustrissimo, e Excelentissimo Senhor Martinho de Mello, e Castro o Governador dos Rios de Sena Antonio de Mello, e Castro”, 14 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 64.

¹⁰² Eugénia RODRIGUES, “Uma celebrada negra, que se chamava Joana”. Rituais africanos e elite colonial em Quelimane no século XVIII”, in *Povos e Culturas*, n.º 11 (2007), pp. 231-254; Eugénia RODRIGUES, “Colonial Society, Women and African Culture in Mozambique, c. 1750-1850”,

Europa ou dos territórios do império português, manifestarem essa aceitação das tradições culturais africanas de cura. Por exemplo, outro governador dos Rios de Sena, Francisco José de Lacerda e Almeida, oriundo do Brasil e formado em Coimbra, olhou sempre muito criticamente a medicina africana e a sua adopção pelos moradores dos Rios de Sena, a quem rotulou de supersticiosos¹⁰³.

As investigações de António de Melo e Castro em torno da medicina africana introduziam, portanto, novos recortes na representação dos africanos emergente no conjunto dos seus escritos. Mesmo os embrulhos em que despachou os remédios para o reino sustentaram a ideia de uma tecnologia equivalente à europeia, conquanto popular, que contradizia a fuga ao trabalho e a incompetência técnica que lhes atribuíam noutras ocasiões. Alguns espécimes eram acondicionados em sacos de confecção local, os “quissapos”, fabricados com uma fibra vegetal, o “michéu”, que Melo e Castro informava servir para fazer esta e outras muitas manufacturas, “bem como no Algarve se costuma fazer das folhas da palmeira”¹⁰⁴. A comparação com as produções do reino tornava as obras africanas inteligíveis para os destinatários das remessas em Lisboa. Mas, essa homologia também aproximava as manufacturas dos africanos das dos europeus.

Os escritos e as colecções de História Natural do vale do Zambeze produzidos por António de Melo e Castro remetem para descontinuidades que introduzem variantes na sua imagem de África e dos africanos. Partindo das ideias firmadas na visão de África e dos africanos com que chegou ao vale do Zambeze, ele foi reconfigurando as suas leituras em função das realidades humanas com que foi interagindo e, caminhando para apreciações mais positivas. A coexistência das ideias de que era portador e daquelas que foi construindo conduzia a uma representação dos africanos atravessada de contradições e ambivalências. De facto, em diversos textos, ele continuava a qualificar os africanos como “bárbaros”, enquanto a sua vivência local o conduzia a manifestar atitudes de simpatia e até de admiração no contexto das suas investigações relacionadas com a História Natural, nomeadamente no que respeitava aos artefactos culturais e, sobretudo, à medicina. Importa frisar que essas apreciações positivas fundadas na História Natural não excluía projectos de colonização de África e dos africanos, que estavam, aliás, subjacentes a muitas das suas propostas de reforma.

in Clara SARMENTO (dir.), *From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues*, Newcastle-Upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2010, pp. 253-274.

¹⁰³ Francisco José de Lacerda e ALMEIDA, “Diário da viagem de Moçambique para os Rios de Sena. 1797-1798”, in Sérgio Buarque de HOLANDA, *Diários de Viagem*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1944, p. 156. Para outras referências, ver José Roberto Braga PORTELLA, *Descrições...*, cit., pp. 116-118.

¹⁰⁴ António de Melo e Castro, “Relação de varias Raizes, e algumas couzas medicinaes, que remete ao Illustrissimo, e Excelentissimo Senhor Martinho de Mello, e Castro o Governador dos Rios de Senna Antonio de Mello, e Castro”, 14 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 64.

A SOCIEDADE COLONIAL: ESTILOS DE VIDA EUROPEUS EM MOÇAMBIQUE SETECENTISTA

LUÍS FREDERICO DIAS ANTUNES*

Quem se debruça sobre a sociedade colonial não pode ter como parâmetro as normas que ordenavam a estrutura social vigente na metrópole, na medida em que a realidade colonial apresentava aspectos visivelmente diferentes, entre os quais, avultavam a divisão do trabalho e os padrões de sociabilidade e de religiosidade nos domínios ultramarinos, frequentemente evidenciados pela precariedade da evangelização e por concepções de devoção e de convivência sincréticas.

Obviamente, tal não significa que os traços característicos e vinculativos à metrópole fossem negados, nem que não se seguissem as principais orientações traçadas no Antigo Sistema Colonial, patenteadas no capitalismo mercantil, no escravismo como base da sociedade, e ainda, na monocultura, na grande propriedade e na miscigenação¹.

No essencial, foi esta reciprocidade mútua – carácter marcante na relação entre a sociedade e a administração colonial -, que determinou as relações entre o público e o privado, e foi, também, sob este modelo interactivo que, progressivamente, se construiu o imaginário político da sociedade e dos diferentes corpos sociais.

* Instituto de Investigação Científica Tropical – Lisboa.

¹ Caio C. BOSCHI, «Apontamentos para o estudo da economia, do trabalho e da sociedade na Minas Colonial», in *Análise e Conjuntura*, Belo Horizonte, vol. 4, n.º 2 e 3, Maio-Dezembro, 1989, p. 52.

De acordo com Júnia Furtado, a colonização do Brasil - á qual eu acrescentaria a dos outros domínios portugueses ultramarinos -, que foi da responsabilidade do Estado e da Igreja, caracterizava-se, entre outros aspectos, pela instituição de símbolos culturais que evidenciassem inequivocamente a ascendência europeia e diferenciasssem o papel cultural do colonizador e do colonizado².

Convém, portanto, ter em conta que a construção da sociedade colonial exigiu a presença de elites abastadas, proprietárias de terras e de escravos, interessadas no processo de fixação e que, tornando-se verdadeiros agentes de soberania da Coroa, reuniam as condições para preencher os principais quadros da administração nos diferentes espaços ultramarinos. No que respeita aos aspectos sociais e da vida quotidiana, estas elites procuravam impor os seus modelos de sociabilidade, conferindo, assim, uma feição própria e mais complexa às sociedades coloniais.

O objectivo principal deste breve trabalho é, apenas, fornecer alguns apontamentos sobre a forma como viviam os portugueses em Moçambique no século XVIII - notas que procuram avaliar em que medida o estilo de vida e os valores culturais europeus reagiram, por exemplo, a uma certa «cafrealização» de costumes -, para que possamos entender como é que muitos desses europeus interagiram com África e com os africanos.

Vejamos:

1. Nas suas *Memórias*, o secretário da Secretaria de Moçambique, António Pinto de Miranda, dá a conhecer da seguinte maneira a forma como viviam os europeus em Moçambique, em meados do século XVIII:

«O Tratamento dos nossos Éropeos hé todo afidalgado desde o mais infimo athé o mais Superior. Desprezão os Seus officios quando elles podião passar allegremente a vida; (...) Quazi todos dizem que descendem de progenitores illustres e fidalgos titulâres; mas São as Suas açoens humildes. Allem das proprias mulheres não deixão de procurarem outras. Servemsse alguns das portas para dentro com 100 e mais Escravas, (...). Frequentão os jogos, e os dão em Caza em demazia, e excesso Servindo lhe tais de Sua total ruina. Andam de contino de manxilas que tem a Semelhança das Redes da America e as mais das vezes para partes tão pouco distantes»³.

² Júnia FURTADO, «O outro lado da Inconfidência Mineira: Pacto Colonial e Elites Locais», in *Laboratório de Pesquisa Histórica - Revista de História*, Ouro Preto, v. 4, 1993-1994, pp. 74-75.

³ António Pinto de MIRANDA, «Memória sobre a costa de África (c. 1766)», in António Alberto (Banha) de Andrade (introdução, edição e notas), *Relações de Moçambique Setecentista*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955, p. 253.

Outras fontes mais finas, a correspondência oficial quotidiana e, sobretudo, os testamentos e inventários *post-mortem*, dão conta da prolongada ausência da família e do círculo de convivência social na metrópole, da inadaptação ao clima tropical, da alteração dos usos e costumes, da presença da escravidão, da mudança de hábitos alimentares e da escassez de bens materiais que tornavam a vida mais apazível em África para os diferentes agentes e governantes oriundos do Reino.

Foi na intersecção de um mundo com marcas senhoriais, feito de «donas e de senhores», com um mundo africano marcado pela escravatura, que se edificou, sobretudo na zona dos prazos da Zambézia, a sociedade colonial moçambicana⁴. Uma sociedade identificada com uma forma de vida híbrida desenvolvida por donas, mozungos e prazeiros, uma espécie de aristocracia rural local, detentora de lendários poderes e riquezas, associados aos extensos territórios que possuíam na Zambézia.

A historiografia apresenta os prazeiros como forças políticas com grande autonomia em relação à Coroa, alargando frequentemente os seus domínios para além das doações originais e exercendo um poder político e administrativo bastante vasto, ao celebrar acordos com as diferentes autoridades nativas, fomentar guerras particulares, instituir a lei e as punições nas suas terras, muitas vezes, á revelia dos governadores e da administração moçambicana.

Essa ampla liberdade política e capacidade para traçar as suas próprias normas de conduta, foram algumas das principais causas para o desenvolvimento de uma elite rural cuja actuação prejudicava, frequentemente, os interesses da Coroa, salvo na manutenção da soberania portuguesa na região.

A administração colonial moçambicana procurou, por diversos meios e em várias ocasiões, intervir e cercear a actuação destas elites, na Zambézia, delimitando as dimensões das suas fazendas, forçando ao pagamento dos foros estabelecidos, ou pressionando os casamentos entre *prazeiras*, supostamente brancas, e *mozungos*⁵. Convém relembrar que o termo *mozungo* incorporou, ao longo dos tempos, várias acepções. Se com Manuel Barreto (1667) o vocábulo designava os portugueses, que eram, genericamente considerados, de «senhores»⁶, um século depois, o termo, não só considerava os portugueses, mas, também, todos os que se vestiam e se exibiam como eles: *Mozungo*, escrevia Francisco de Mello e Castro, em 1753, «era o nome que tínhamos entre a cafreria não só os Portuguezes, porque a esses os destiguem por Mozungos da Manga, que hé da Corte, o que aludem a todo o Reyno de Portugal, mas também aos mais

⁴ José CAPELA, *Donas, Senhores e Escravos*, Porto, Edições Afrontamento, 1995, pp. 67-101.

⁵ Carlos SERRA (dir.), *História de Moçambique*, Maputo, Livraria Universitária, 2000, p. 252; René PELISSIER, *História de Moçambique*, Lisboa, Editorial Estampa, 1987, p. 80.

⁶ P.^e Manuel BARRETO, «Informação do estado e conquista dos Rios de Cuama vulgar e verdadeiramente chamados Rios de Ouro», 11 de Dezembro de 1667, in *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 4^a Série, 1, Lisboa, 1883, pp. 33-59.

vassallos que andão vestidos ainda que sejam pretos»⁷, ou, ainda, como lembrava o memorialista Pinto de Miranda, por volta de 1766, Mozungos são os «patrícios, filhos de alguns portugueses e naturais de Goa feitos em negras. São a maior parte da cor dos caboucos do Brazil, e outros puramente negros»⁸.

Este tipo sistema dominial dá origem ao que José Capela designou de *ethos* zambeziano, um padrão social específico, caracterizado pela mestiçagem, que o autor denominava «por uma miscigenação biológica e cultural sem paralelo»⁹.

Não cabe aqui falar sobre quando e como surgem as donas da Zambézia, mas, apenas, referenciá-las como uma das pedras basilares do sistema social que se instalou naquela região quando uma conjuntura específica impôs a oficialização do que passaria a ser conhecido como Prazos da Coroa¹⁰. As donas na Zambézia eram frequentemente mestiças, filhas de portugueses e de negras ou goesas: Inês Gracia Cardoso, Catarina de Faria Leitão, Sebastiana Fernandes de Moura, Inês Pessoa de Almeida Castelbranco, Ana de Chinde, Macacica, Inácia Benedita da Cruz, foram algumas das mais célebres «donas da Zambézia», que, durante os séculos XVIII e XIX, herdaram e forjaram enormes fortunas, extensas propriedades, muitas cabeças de gado e centenas de escravos, acabando por deter um grande poder na sua área de influência. Na ilha de Moçambique, as donas eram as senhoras, quer elas fossem brancas ou não.

⁷ AHU, *Moçambique*, cx. 8, doc. 42, 20 de Novembro de 1753.

⁸ António Pinto de MIRANDA, *cit.*, p. 250.

⁹ José CAPELA, *cit.*, p. 12. Sobre os processos de mestiçagem no Brasil veja-se, por exemplo, de Eduardo França PAIVA e Isnara Pereira IVO (orgs.), *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*, São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFGM; Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008.

¹⁰ José CAPELA, *cit.*, p. 72. Sobre as origens e a evolução do sistema dos prazos sob o domínio português veja-se entre outros estudos e obras as de Luís Filipe F. R. THOMAZ, “Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI”, in *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1984, pp.207-245; Alexandre LOBATO, *Evolução Administrativa e Económica de Moçambique. 1752-1763*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1957; Idem, *Colonização Senhorial da Zambézia e outros estudos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1962; Idem, “Sobre os Prazos da Índia”, in *Actas do II Seminário Internacional de História Indo-Português*, Lisboa, I.I.C.T., 1985, pp.461-466; Allen ISAACMAN, *Mozambique - The Africanization of a European Institution - The Zambezi Prazos, 1750-1902*, London, The University of Wisconsin Press, 1972; Idem, “The prazos da Coroa - 1752-1830 - a functional analysis of the political system”, in *Studia*, Lisboa, 26, 1969, pp.149-178; M. D. D. NEWITT, *Portuguese Settlement on the Zambezi. Exploration, Land Tenure and Colonial Rule in East Africa*, London, Longman, 1973; Luís Frederico Dias ANTUNES, «Algumas considerações sobre os Prazos de Baçaim e Damão», in *Anais de História de Além-Mar*, vol. III, Lisboa, CHAM/FCSH/UNL, 2002, pp. 231-257; Maria Eugénia Alves RODRIGUES, *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena. Os Prazos da Coroa nos séculos XVII e XVIII*, FCSH, UNL, 2002 (dissertação de doutoramento).

2. Nesta documentação perpassa a ideia, nem sempre correcta, de que não existia quem entrasse em Moçambique pobre que de lá não saísse rico¹¹.

Observemos, então, o que se passava com a acumulação patrimonial dos governadores Pereira do Lago e Vasconcelos e Almeida¹². Se exceptuarmos o recheio da casa (móveis, louças e artigos da dispensa), verificamos que os metais preciosos, as patacas e as jóias do património de Lago e de Almeida estavam avaliados em cerca de 65 contos de réis e em 9 contos de réis, respectivamente¹³.

Para se ter uma ideia da grandeza das fortunas que ambos os governadores de Moçambique deixaram de herança, compare-se, por exemplo, com a receita da alfândega da Ilha de Moçambique que, em 1777, contabilizou 79 contos de réis ou com a receita da Fazenda Real sobre a remessa de fazendas para os portos de Sena, Sofala e Inhambane, em 1781, avaliada em 16 contos de réis.

É evidente que os casos atrás referidos constituem paradigmas de grande acumulação de fortuna em África oriental setecentista, e estão longe, muito longe mesmo, da generalidade dos bens e dos capitais dos que viveram e faleceram em Moçambique, nessa época, e aí deixaram registo da sua fazenda.

É, por isso, indispensável ter presente que os níveis de riqueza de a maioria dos portugueses que viveram em África estiveram distantes de alcançar a grandeza da fortuna que aqueles governadores deixaram por herança. O património da família do sargento de granadeiros, Luís Lopes Pestana¹⁴, sapateiro de profissão e negociante de escravos, ascendeu a 531 mil réis; os bens de João Bernardo Hignes¹⁵, que foi secretário do governador José de Vasconcelos e Almeida, foram avaliados em cerca de 1 conto de réis; as fortunas do mestre da Ribeira, João Lopes Baguntes¹⁶, essencialmente construída no comércio de marfim e panos indianos, e ainda, no tráfico de escravos, bem como, a do governador de

¹¹ AHU, *Moçambique*, «Consulta da Junta Geral do Comércio de Moçambique sobre uma carta do Vice-Rei», cx. 4, doc. 20, 17 Outubro 1722.

¹² AHU, *Moçambique*, «Inventário dos bens pertencentes ao defunto governador Baltazar Pereira do Lago e respectivos leilões», Caixa Baltazar Pereira do Lago (1779-1854); AHU, *Moçambique*, «Treslado em pública forma do Inventario e Leilão dos bens do defunto Governador e Capitão General, Frei José de Vasconcelos e Almeida», cx. 36, doc. 18, 14 de Maio de 1781.

¹³ Luís Frederico Dias ANTUNES, «Como continuar a ser português em terras de África: quotidiano e conforto em Moçambique setecentista», in João FRAGOSO e Maria de Fátima GOUVÊA (orgs.), *Na trama das redes. Política e Negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010, pp. 485-524.

¹⁴ IANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mc. 13, n.º 7, cx. 23.

¹⁵ IANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mc. 4, n.º 14, cx. 9.

¹⁶ IANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mc. 1, n.º 14, cx. 3.

Sena, António José de Melo¹⁷, encontravam-se estimadas em mais de 3 contos de réis.

Muito longe de reflectir os níveis de riqueza da metrópole, a generalidade das jóias dos portugueses que residiam na costa oriental africana ilustra bem a simbiose entre um certo gosto pelo estilo de vida e pela moda europeia e o recurso aos bens materiais nativos e a um certo gosto exótico com a marca do Índico. É provável que algumas destas jóias, frequentemente usadas na Europa, tenham sido trazidas de Portugal. Tudo indica que os *trémulos* e os cordões entrelaçados – designados nos inventários como *tramboladeiras* e *trasilis*, respectivamente –, tenham vindo do Reino, pois eram jóias muito usadas em toda a Europa. Mas, em muitos outros casos, as jóias poderiam perfeitamente ter sido produzidas na Índia, ou no Brasil. As *manilhas* de ouro e as *oiramas* com seus pendentes, isto é, as pulseiras e as arrecadas, respectivamente, são exemplos de jóias muito usadas e procuradas na Índia, sobretudo no Guzerate, como objectos de adorno e como forma de entesouramento.

Os elementos do topo da elite governativa não foram, no entanto, os únicos em Moçambique a usarem jóias e a possuírem peças decorativas de ouro e prata.

Sabemos que João Lopes Baguntes podia sair à rua vestido com uma camisa lisa com pescocinho de prata e botões de fileira e de punho, ambos de ouro. Se estivesse frio cobria-se com um capote, que podia ser fechado com um par de fivelas de prata. Completava a indumentária uma medalha, um relógio de prata, que mesmo avariado «fazia figura», os sapatos e um sombreiro de mão.

José Francisco da Fonseca, indivíduo que tinha feito fortuna no tráfico de escravos e transporte de marfim da Zambézia para a capital, enquanto capitão das corvetas da Baía e de Inhambane, e, mais tarde, no cargo de capitão-mor e juiz de Manica, possuía um pequeno conjunto de jóias e peças de ouro e prata muito interessante e, de certa forma, revelador do gosto e maneira de viver de uma sociedade. Para além do relógio de bolso francês, da *abotoadura* de camisa, dos botões de punho de pedra de cristal com casquinha de ouro, e da *tramboladeira*, jóias que parecem estar muito na moda na segunda metade do século XVIII, Francisco da Fonseca não dispensava os sapatos com fivelas de prata, não obstante viver nos confins da Zambézia. Deveria ser um dos brancos mais importantes da vila de Manica. Usava armas, desde as facas de mato às pistolas de algibeira, com cabos e coronhas de prata trabalhada e possuía três elegantes bengalas de *rota* da Índia, algumas das quais encastoadas a prata.

José Francisco da Fonseca era, também, um curioso da medicina e, talvez até pudesse ter alguns conhecimentos técnicos que o habilitassem a tratar e curar algumas doenças, traumatismos e afecções, pois, entre os vários livros que dispunha, encontrava-se uma das obras do doutor Mirandela, nome pelo qual

¹⁷ IANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mc. 19, n.º 4, cx. 33.

era conhecido o médico da corte de D. João V¹⁸. Para além disso, ele possuía várias limas e ferros de tirar dentes, tornos de armar fixos, estojos de *lancetas* e navalhas, uma seringa, diversas tesouras, e, ainda, três *esgaravadores* de ouro e prata: dois deles para escabichar os ouvidos e o outro para limpar e esgaravatar os dentes.

Na realidade, sofrer dos dentes, no século XVIII, passar dias de suplício e noites mal dormidas por causas de dentes podres e infecções na boca, era uma das fatalidades que a todos podia afectar. Por exemplo, o governador D. Diogo de Sousa Coutinho (1793-1797) invocou dores de dentes insuportáveis para pedir o retorno ao Reino. Segundo o cirurgião-mor, D. Diogo sofria de «uma afecção escorbútica», uma doença muito vulgar em Moçambique, que lhe originava a alteração das gengivas e a consequente queda de dentes, para além de lhe causar febres altas e provocar violentas hemorragias que o deixavam a sangrar constantemente, o que teria «degenerado uma lassidão, debilidade nos joelhos, o corpo com escamas, sintomas de afecção leprosa»¹⁹. Indubitavelmente, o que hoje poderia ser considerada uma simples dor de dentes, a mesma, séculos atrás, sem médicos conhecedores da arte, poderia ser perfeitamente insuportável: os médicos de Luís XIV, por exemplo, «quebraram a sua mandíbula na tentativa de extrair os molares apodrecidos», e o ar austero que George Washington exhibe nos seus retratos, dever-se-ia ao uso de uma dentadura postiça que o fazia viver sob dor constante²⁰. Não sabemos, no entanto, se os enfermos achavam que ter Francisco da Fonseca, munido com os seus instrumentos de dentista, era uma «bênção divina». Eram frequentes os clamores e lamentos pela falta de médicos em Moçambique, sobretudo nas zonas interiores da Zambézia, porque aqueles

¹⁸ Provavelmente, seria o livro intitulado *A Âncora medicinal para Conservar a Vida com Saúde*, do dr. Francisco da Fonseca Henriques, médico de D. João V, editado em 1721, e, mais tarde, várias vezes reeditado (1731, 1754 e 1769). Era natural de Mirandela, e por essa razão era mais conhecido pelo dr. Mirandela, e a sua obra, o livro do dr. Mirandela (cf. Francisco da Fonseca HENRIQUES, *A Âncora medicinal para Conservar a Vida com Saúde*, texto modernizado por Manoel Mourivaldo Santiago de Almeida e outros, São Paulo, Ateliê Editorial, 2004).

¹⁹ Adolfo GONÇALVES, *Gonzaga, um poeta do Iluminismo: biografia*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, p. 381, veja-se AHU, *Moçambique*, caixa 68, doc. 69, 25 de Agosto de 1794.

²⁰ Para Robert DARNTON, as dentaduras de George Washington seriam de madeira (cf. *Os dentes falsos de George Washington. Um guia não convencional para o século XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005). Para outros especialistas, George Washington possuía vários conjuntos de dentaduras que actualmente fazem parte do acervo da *University of Maryland Dental School Museum* (cf. <http://www.virginia.edu/gwpapers/faq/gwteeth.html> Foto de um conjunto de dentaduras do presidente americano, completo e com molas). Um das dentaduras, talhada em marfim e ouro, desapareceu quando a referida Universidade de Baltimore a emprestou para estar patente numa exposição organizada pelo *Smithsonian Institution*, em 1976. Até hoje, não foi recuperada. Outras dentaduras eram feitas de diferentes materiais, desde dentes de porco, de vaca e de alce (cf. O capítulo I do livro de John R. BUMGAMER, *The Health of the Presidents: The 41 United States Presidents Through 1993 From a Physician's point of View*, Jefferson, North Carolina, Macfarland & Company, 1994).

que exerciam tão necessárias e cuidadosas funções não passavam de uns curiosos sem nenhuma qualidade profissional, uns ignorantes e perigosos medicastros, que, segundo Lacerda e Almeida, se viam alcandorados aos cargos de físicos mores por indicação ou escolha dos enfermeiros do hospital de Moçambique, que, assim, concediam aos seus auxiliares o título de doutores, com a aprovação do governador da colónia. Não seria, pois, surpreendente que o único médico de Tete, no final da década de 1770, se gabasse de «não ter mandado alguns enfermos para o outro mundo, porque, vendo que estão em perigo, ou que não há-de sair bem da cura, os entrega á natureza e à Divina Providencia, único recurso que todos temos n'estes Rios, a respeito de quasi todas as nossas urgentes necessidades»²¹. Nesta matéria, o problema era que muitos portugueses receavam que nem a «Divina Providência» estivesse muito empenhada em lhes acudir, porque a maioria vivia muito afastada dos princípios básicos do cristianismo.

Um interessante *Edital da Inquisição de Goa contra certos costumes e ritos de África Oriental*, constitui um repertório precioso sobre os hábitos e as práticas religiosas que, na segunda metade do século XVIII, combinavam rituais cristãos e cultos pagãos. Não se trata propriamente de heresias, no sentido de uma ideia ou de uma prática que contraria a doutrina estabelecida, mas de cerimónias amplamente prosseguidas pela força da tradição, e, muitas vezes, associadas às práticas de magia e feitiçaria, e ao culto dos espíritos ancestrais, que se crêem estar presentes nas forças da natureza. Entre os actos que mereceram reprovação e censura por parte dos Inquisidores Apostólicos salientam-se a incorporação de actos gentílicos nas cerimónias dos baptismos; as manifestações festivas a Cristo pelo aparecimento do «menstruo às mulheres»; o hábito de, no caso de um dos filhos gémeos morrer no parto, fazer um boneco amortalhado e ornado com missangas para o enterrar «junto da criança que falleceo, para que não venha buscar o dito defunto ao outro seu irmão gémeo que ficar vivo»; ou, ainda, o costume de «mandar pelas casas de outras pessoas os pannos, ou quaesquer outros sinaes manifestantes do primeiro coito completo entre os noivos»²².

Não surpreende, pois, que, em meados de setecentos, a cafrealização de brancos, indianos e mulatos atingisse um elevado grau, e tivesse tendência para expandir de forma praticamente inevitável, na medida em que, como salientou Alexandre Lobato, em muitos aspectos da vida social, o padrão de comportamento dos brancos não podia contradizer ou entrar em conflito com as superstições dos

²¹ Francisco José de Lacerda e ALMEIDA, *Travessia de África*, introdução crítica de Manuel Múrias, edição acrescida do Diário da Viagem de Moçambique para os Rios de Sena e do diário de regresso a Sena pelo Padre Francisco João Pinto, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1936, pp. 134-135.

²² Joaquim Heliodoro da Cunha RIVARA, *O Chronista de Tisuary*, vol. II, Nova Goa, 1867, pp. 273-275.

negros, nomeadamente. quando os adivinhos pressagiavam, por dotes de magia em que todos se fiavam, dificuldades ou insucessos para determinados eventos²³.

Na realidade, de acordo com inúmeras referências documentais, a maioria dos portugueses, apenas quando via chegar a hora da morte, procurava levar uma vida em conformidade com os rituais e práticas católicas para poder entregar-se ao Criador com a «alma pura». Quanto ao mais, o comportamento dos brancos no seu quotidiano, seguiu os costumes licenciosos e um complexo conjunto de factores que compunham o ambiente e a vivência dos africanos. Pereira do Lago, foi um dos que mais amargamente censurou a ociosidade em que viviam europeus e indianos, bem como a forma como educavam os seus filhos, a quem denominava de «brutinhos, [criados] na vida sensual, e doutrina dos cafres, sem outro préstimo, nem aplicação»²⁴. Do mesmo modo, considerou que uma das principais causas da decadência dos moradores de Moçambique foi a devassidão de suas vidas licenciosas. Um dos exemplos mais famosos foi o da mulher de Marco António Montauray, cuja conduta, considerada indecorosa e obscena, terá contribuído decisivamente para a ruína da sua Casa, uma das mais importantes da Zambézia.

«A que se seguiu logo ao terceiro dia do seu falecimento [de Marco António de Montauray] amanhecer cazada pella meya noite a viuva sua Molher em acto clandestino com Miguel Joze Pereira Gajo, que foy tenente deste Regimento [de Sena]; e dizem as más lingoas, já se entretinha em vida de seu marido em domesticar esta cabra brabissima, com a pecima criação, e liberdades insolentes de toda a sua família, abominável em crimes, absolutos, e dezordens que a V. Ex^a serão constantes, e ponderáveis de huma Caza, que sustentou sempre as izençoens e temeridades de Regula; e produzio este Monstro para quem preveny Ordens e determinaçoens em seu beneficio; Logo que soube do perigo em que se achava Marco António, a fim de que aquella Caza se conservasse administrada por novo Marido, que se lhe considerasse proporcionado. Mas esta creaturinha sem mais razão que o seu gosto, nem mais Ley, que de huma vida sem preceito para que lhe não obstasse algum impedimento se cazou com hum, e muitos (...)»²⁵.

²³ Alexandre LOBATO, *Evolução Administrativa e Económica de Moçambique 1752-1763, 1ª parte, Fundamentos da Criação do Governo-Geral em 1752*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1958, pp.153-154.

²⁴ AHU, *Moçambique*, «Carta do governador de Moçambique, Baltazar Pereira do Lago, em que dá conta da relação dos residentes em Moçambique, seus officios e modo de vida», cx. 26, doc. 82, 20 de Agosto de 1766.

²⁵ AHU, *Moçambique*, «Carta do governador de Moçambique, Baltazar Pereira do Lago, sobre a morte de Marco António de Azevedo Coutinho de Montauray, fidalgo da Casa real e governador dos Rios de Sena, e, ainda, sobre a conduta de sua mulher e situação de sua família», cx. 27, doc. 90, 19 de Agosto de 1767.

Ainda assim, cabe-nos interrogar se estes comentários brutais sobre o comportamento da mulher de Montauray, seriam válidos para muitas outras situações, ou, se pelo contrário, diziam respeito a um ou outro caso isolado? Seria Pereira do Lago, por exemplo, um paladino da moralidade em terras africanas? João Nogueira da Cruz, Comissário do Santo Ofício de Goa, apontou cuidadosamente a libertinagem em que viviam muitos dos portugueses residentes na África oriental, assinalando que o próprio governador «o primeiro compreendido em notória, e escandalosa mancebia à vista, e face de todos sem reboço, e na maior devassidão, mal poderia sem igoal escândalo»²⁶. Não é seguro, mas, é muito provável, que o padre Nogueira da Cruz se estivesse a referir ao relacionamento intenso e prolongado que o governador Pereira do Lago manteve com Rosa Maria da Conceição, mulher de 24 anos de idade e viúva de uma tal Basílio. Desta união nasceria Josefa, uma filha considerada espúria. Na realidade, em matéria de relações, consideradas extra conjugais, o governador era reincidente. Já, anteriormente, em Lisboa, tinha vivido amancebado com Inês Leonor, mulher casada, cujo marido se ausentara para Espanha, onde vivia homiziado. Desta relação nasceria, em 1762, Gaspar Manuel, o seu filho «natural», tornado legítimo por D. Maria, para que pudesse vir a ter direito á terça da herança paterna²⁷.

É evidente que a natureza e o temperamento de cada indivíduo determinavam, por vezes, o seu comportamento, mas, em muitos outros casos, eram as próprias condições materiais dos europeus em Moçambique que condicionavam as condutas e as formas de convívio. De entre o conjunto de circunstâncias que contribuem para definir as *formas de estar*, sobressai, por exemplo, a rusticidade, a pequenez e a má qualidade de grande parte das casas, porquanto, sendo construídas de pedra e barro (quando estes materiais existiam na região, o que, diga-se, nem sempre se verificava), quase todas cobertas de palha, á excepção de duas ou três cobertas de telha vã e sem reboco algum²⁸, permitiam que muitos dos actos que se queriam privados se tornassem públicos. A bisbilhotice e o mexerico parecem ter sido traços característicos, com ampla aceitação, numa sociedade que tinha muito tempo para o ócio. Muitos dos habitantes mandavam os seus criados a casa dos vizinhos para inquirem o que nelas se passava, fazendo da devassa

²⁶ AHU, *Moçambique*, «Carta de João Nogueira da Cruz, Comissário do Santo Ofício de Goa e Províncias anexas, e Governador Eclesiástico no território da Administração Episcopal de Moçambique, para Martinho de Mello e Castro, sobre a visita que fez à colónia, durante três anos e meio», cx. 35, doc. 94, 27 de Março de 1781.

²⁷ Luís Frederico Dias ANTUNES, «Como continuar a ser português em terras de África...», (*já cit.*), p. 502.

²⁸ Felipe Gastão de Almeida de EÇA, *Lacerda e Almeida. Escravo do dever e mártir da ciência (1753-1798. Apontamentos históricos, biográficos e genealógicos, com algumas notícias e documentos inéditos...*, Lisboa, Tipografia Severo Freitas, 1951, p. 68; António Pinto de MIRANDA, «Memória de África Oriental e da Monarquia Africana», in Luiz Fernando de Carvalho Dias (pref. e col.), *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique*, (séc. XVIII), Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1954, pp. 67-79.

da vida privada e da disponibilidade e preferência sexual desses vizinhos e dos seus escravos, uma tarefa do dia-a-dia. Tal como acontecia no Brasil, muitas das igrejas de Moçambique eram locais onde se preparavam encontros amorosos e se ouviam sem o mínimo de decoro, mesmo durante a celebração da missa, «impuras conversas» sobre a qualidade e o desempenho sexual de determinada pessoa desejada.

Um indivíduo, que podia ser europeu ou mestiço, tinha geralmente uma mulher principal, que até podia ser legítima aos olhos da igreja, e muitas outras escravas que faziam os trabalhos domésticos e partilhavam a cama do senhor.

A chegada de um navio europeu era, muitas vezes, saudada com a presença de negras «mundanas» que se amancebavam com os membros da tripulação e com «pemberaçoens», isto é, com enormes festividades nas quais havia fartura de bebidas alcoólicas, batuques, danças e cantares, que davam origem a frequentes desordens de difícil controlo.

Ainda a este propósito, as fontes sublinham que nem mesmo uma boa parte do clero moçambicano tinha um comportamento condicente com o seu estatuto religioso. Muitos dos padres e missionários viviam na Zambézia e nas ilhas de Cabo Delgado uma vida de devassidão. Sabemos, por exemplo, que, no início da década de 1760, o dominicano Frei Pedro era o maior negociante de ouro e marfim da região, bem como «hum homem ambiciozissimo, e tão viciado que morreu entre hum sarralho de mais de trinta concubinas»²⁹.

3. Talvez seja difícil a tarefa de reduzir a uma simples fórmula as complexas motivações que levavam ao consumo de artigos relacionados com a comodidade e o bem-estar, nomeadamente, os móveis e as louças.

As profundas alterações económicas e sociais ocorridas em Moçambique, na segunda metade do século XVIII, e a efectiva participação dos referidos governadores no tráfico de escravos e na actividade mercantil desenvolvida com a Índia permitiram a um pequeno núcleo de portugueses retomar um certo estilo de vida, de lazer e conforto europeus e alguns dos tradicionais hábitos de consumo da fidalguia portuguesa.

A maioria dos moradores portugueses demonstrava um quase total desprezo em relação aos ofícios, aos «trabalhos mecânicos» e à agricultura, preferindo passar o seu tempo na «diverção do ócio». A falta de ambição, o pouco préstimo, o mau carácter e a pouca instrução foram traços característicos da maioria desses indivíduos, devidamente retratados na documentação de maior fôlego, sobretudo

²⁹ AHU, *Moçambique*, «Carta do padre capelão de Quelimane, Domingos José dos Reis, para o governador de Moçambique, José de Vasconcelos e Almeida, sobre os abusos das tripulações dos barcos de viagem», cx. 34, doc. 24, 30 Julho 1780; AHU, *Moçambique*, «Carta do governador dos Rios de Sena, António de Melo e Castro, para o governador de Moçambique, José de Vasconcelos e Almeida, sobre assuntos relativos à vida social em Sena», cx. 33, doc. 92, 14 Junho 1780.

nas *Memórias, Notícias e Relações*, da segunda metade do século XVIII. Essa matéria mereceu especial atenção do governador Pereira do Lago, porquanto, em 1766, ordenou o arrolamento da população que vivia na Ilha de Moçambique e cercanias «não só para saber a quantidade de gente que governava, como para lhe examinar os modos por que viviam, e a razão porque não exercitavam os ofícios com que foram criados»³⁰. Ficou, então, a saber que, num total de 178 reinóis, indianos e filhos da terra, 22% eram pessoas ociosas e vadias, pessoas que viviam de esmola ou a cargo de parentes ou amos, ou, pura e simplesmente, indivíduos que se desconhecem as suas fontes de rendimento e o que faziam do seu tempo³¹.

Os europeus mal chegavam a terras de África tomavam os hábitos da vadiagem e madracice dos nativos e dos patrícios, dizia-se. Parecia haver tempo para tudo: «desta sorte ociosos passam os dias da vida até que a morte chega».

Uma certa laicização das práticas de sociabilidade, os gostos pelo convívio e as necessidades de entretenimento dos indivíduos que pertenciam ao grupo social mais privilegiado, em Moçambique, parecem, salvo as devidas «distâncias», assemelhar-se aos círculos aristocráticos do Reino. Era comum, por exemplo, nas reuniões e festas, os convivas recrearem-se com jogos de damas e de xadrez ou com jogos de cartas que, geralmente, envolvia elevadas apostas em dinheiro e bens. Podiam, também, divertir-se dançando e conversando, enquanto comiam e bebiam café e chá, entre uma baforada de tabaco e uma pitada de rapé brasileiro.

É curioso que a falta de algum desses artigos causava grande desânimo aos seus consumidores. Os portugueses exasperaram, amiúde, a falta de tabaco brasileiro. Em terras de África, longe do seu ambiente social, a privação destes pequenos «vícios» em horas de lazer, podia tornar a vida ainda mais dura e desumana.

Nos lares de europeus e de «brancos» em Moçambique, encontramos de tudo um pouco:

- Um pequeno mundo de objectos ocidentais, próprio das elites que, residindo em África, viviam muito de aparências e de imagens coloniais que procuravam manter janelas abertas para as memórias e para os hábitos europeus: algum tipo de mobiliário de figurino português e material brasileiro, as imagens de arte sacra, as pratas antigas, os relógios franceses, os quadros, painéis e livros;

- Um mundo de influências orientais: mobiliário de guarda de influência indo-portuguesa, tapeçarias e têxteis de casa, colchas de seda que serviam de panos de arrás, cortinados indianos que separavam espaços ou que enfeitavam as portas, serviços de chá de porcelana da China, louças da Índia, *palanquins* com

³⁰ AHU, *Moçambique*, «Carta do governador de Moçambique, Baltazar Pereira do Lago, em que dá conta da relação dos residentes...», cx. 26, doc. 82, 20 de Agosto de 1766.

³¹ Luís Frederico Dias ANTUNES, «Como continuar a ser português em terras de África...», (*já cit.*), p. 506.

os quais se fazia transportar à força de escravos, bengalas de *rota*, tapa-sóis e as cabaias indianas que lhe permitiam «sentar com as pernas cruzadas».

Não queremos ignorar os aspectos do quotidiano dos mais pobres, com os seus gastos na mobília, os seus hábitos de higiene, os seus comportamentos, mas, na realidade, para esta categoria social, dos poucos inventários que encontrámos, a maioria restringe-se aos aspectos puramente económicos da sua vida: dívidas contraídas, empréstimos, dinheiro em carteira³². Ainda assim, encontrámos vários casos de indivíduos europeus como, por exemplo, António Entremenes Pinto, secretário do governo de Pereira do Lago, entre 1768-1773, que também possuiu diversos recipientes para se lavar, três penteadores de fazer a barba, e, mesmo um urinol, ou, José Francisco da Fonseca que, na feira de Manica, tinha várias bacias para lavar as mãos e os pés, espelhos e uma caixa com duas cabeleiras, outra, com pós, dois ferros para alisar as perucas, e, ainda, dezenas de «paus de sabão».

4. Do que fica resumidamente exposto ressalta que a produção e utilização de bens culturais da elite administrativa de Moçambique, na segunda metade do século XVIII, evidenciam a interacção cultural, política e económica entre europeus, africanos e asiáticos.

O tráfico de escravos em larga escala, para além de ter proporcionado a uma pequena elite enormes vantagens económicas e de ter provocado profundas alterações na estrutura social moçambicana, acabou por propiciar uma rede de relações culturais e políticas com o Brasil, e com os franceses das Maurícias.

Constata-se que à medida que se caminhava para o final de setecentos, a reduzida elite moçambicana foi formando um gosto mais elegante pelo espaço privado da vida doméstica, foi sentindo necessidade de melhorar a educação dos filhos, enviando-os para colégios em Goa, Lisboa, Rio de Janeiro e Montevidéu, foi-se tornando mais cosmopolita e receptiva a influências de centros urbanos estrangeiros.

Muitos dos membros da elite moçambicana de finais de setecentos já não eram propriamente analfabetos. Mesmo excluindo as bibliotecas dos jesuítas que contava com alguns milhares de livros, detecta-se que moradores nos confins da Zambézia tinham na sua posse dezenas de obras literárias, algumas das quais em língua francesa, nomeadamente romances sobre «istorias de piratas», livros de passatempos, diversas qualidades de dicionários, um de geografia, outro designado «de Avinhão». Junto aos livros franceses e ingleses encontrámos muitos outros em língua portuguesa: livros de medicina, tratados filosóficos, livros de História de Portugal e Universal, de História da religião, e um curioso «Tratado Compendio Istórico da Universidade de Coimbra».

³² Luís Frederico Dias ANTUNES, «Como continuar a ser português em terras de África...», (*já cit.*), pp. 510-515.

As relações sociais e culturais com brasileiros e, especialmente, com franceses, foram vigiadas de perto pelas autoridades portuguesas, receosas de qualquer «contágio ideológico» pernicioso. Tentava-se impedir qualquer contacto com as tripulações de navios franceses imbuídas do espírito revolucionário, maçónico, da República Francesa; perseguiram-se os passos dos inconfidentes brasileiros que chegaram a Moçambique, em 1792³³; e vigiava-se a leitura dos jovens que tinham ido estudar em França (Eleutério José Delfim) e em Lisboa (Vicente Guedes da Silva). Sem grande sucesso, diga-se, mas, ainda assim, nada podia travar a euforia do tráfico negreiro, nem mesmo os estudantes de espírito progressista que eram, afinal, os filhos dos grandes comerciantes de Moçambique.

Mas, enfim, ainda estávamos muito longe da época de relativa expansão da colonização branca e europeia, que se seguiu após a transferência do poder da ilha de Moçambique para Lourenço Marques, e que marcou uma certa continentalização da administração e uma nova forma de viver dos portugueses em África oriental. Deixemos, no entanto, estas matérias para outra ocasião, pois, são contas que pertencem a outro rosário.

Ponta Delgada, 27 de Novembro de 2009

³³ Adolfo GONÇALVES, *Gonzaga, um poeta do Iluminismo*(já cit.)

O ISLÃO E A CONSTRUÇÃO DO «ESPAÇO CULTURAL E SOCIAL MACUA»¹

EDUARDO MEDEIROS*

Introdução

A construção do «espaço cultural e social macua» ocorreu durante um longo processo de contactos entre grupos humanos de línguas banto² e, nas zonas costeiras, entre estes e grupos pendulares de comerciantes, mas também de imigrantes chegados pelo mar, falando todos eles idiomas diferentes ou dialectos de uma mesma língua³ e portadores de elementos culturais distintos. Das mestiçagens ocorridas, tanto entre os grupos do interior como entre estes e os do litoral resultaram transformações híbridas, com fluxos e refluxos das instituições sociais e culturais, para as quais, tanto o Islão costeiro, como mais tarde o Cristianismo e esse mesmo Islão, agora nas terras continentais, desempenharam um papel

* Núcleo de Estudos sobre África do Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades (CIDEHUS) da Universidade de Évora e Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

¹ Este texto foi elaborado com base numa versão reduzida que deveria ter sido apresentada num encontro sobre África em Ponta Delgada, Açores, nos dias 26-29 de Novembro de 2009.

² Avançarei *infra* a hipótese de contactos no território em estudo entre caçadores colectores e primeiros agricultores.

³ Árabe do Iémen, de Omã, do Golfo; persa de Shiraz, etc. E, como veremos adiante, muitos dos recém-chegados já falavam dialectos *kisuaïli*, uma língua banto da costa oriental africana e ilhas, com difusão para o interior profundo em certas zonas e com múltiplos dialectos regionais.

relevante⁴. Neste estudo vou tratar da presença islâmica na territorialidade de identificação que ficou conhecida pela dos «macuas» a fim de estudar as dinâmicas que chamarei «macuanização»⁵. Uma primeira, a da construção da alteridade simbólica do «outro» globalizada por árabes e muçulmanos, mas que, de facto, ocultava processos identitários regionais próprios, com construção e reconstrução de grupos humanos com idiomas específicos, embora com instituições aparentadas por que inerentes a um mesmo tipo de agricultura de sequeiro sobre queimadas, numa região ecológica com grandes potencialidades de colecta de produtos da natureza e também da caça nesses tempos remotos⁶. Uma segunda, a da formação posterior e ainda em curso da identificação moçambicana «macua» para a qual também o Islão tem vindo a contribuir. Não me ocuparei aqui dos «empréstimos» da cultura material árabe e de arabizados que foram muito importantes para a produção agrícola, navegação, pesca, sistemas alimentares, vestuário, utensílios e instrumentos vários, incluindo musicais, etc.⁷ Tão pouco tratarei do relacionamento deste (e não de outro) «mundo muçulmano» com o «mundo cristão negro» local (de sincretismos vários ou de inculturação católica)⁸

⁴ Vide Elísio Macano sobre «a influência da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique» (Macamo, 1998:35-69).

⁵ Diferente da «makhuwanidade», termo usado por Serra (1997:120 e sgs.) na crítica que fez ao padre Lerma (1989) a respeito da “essência” ou “substância” «macua».

⁶ Uso o plural pois veremos a seguir alguns desses períodos históricos.

⁷ Sobre a cultura material suaíli em Moçambique ver uma síntese em Rita-Ferreira (1992: 319-324); sobre os barcos do litoral norte de Moçambique, ler Moura (1972, 1988), sobre a arte da pesca e respectivos artefactos no mar da Ilha de Moçambique, Medeiros (1978). Embora não sejam trabalhos específicos sobre a cultura material, encontraremos algumas referências nos trabalhos de Conceição, 1993 (2006) para o litoral de Cabo Delgado, e 2003, para Angoche / Moma, e em Loforte, 2003, para a Ilha de Moçambique.

⁸ Estou a referir-me às igrejas evangélicas e pentecostais negro-africanas e à dos mazembe, assim como à corrente inculturativa dentro da própria igreja católica. A corrente inculturativa vinha dos anos 60, depois do Vaticano II, mas acentuou-se nos anos 80. Do ponto de vista católico consiste na prática e pensamento da mensagem e do rito litúrgico cristão usando o idioma local e elementos da cultura da comunidade (canto, dança e música) assim como referências e símbolos da religião tradicional, antepassados, por exemplo. Diferente portanto da enculturação e socialização que são processos de inserção de um indivíduo na sua cultura ou em grupos sociais. Vários textos foram publicados desde o começo dos anos 80 com vista à problemática católica da inculturação. O Pe. Eziqel Gwembe, S.J. e Antropólogo organizou uma «Coleção Inculturação» nas Edições Paulistas, em Maputo, onde foram publicados os seguintes números: 1-A Arte Negro-Africana. Uma antropologia religiosa; 2-A Mulher na sabedoria bantu. Notas para uma antropologia bantu; 3-O Mistério da sexualidade. Sexo como fonte de vida; 4-Iniciação Tradicional Africana em Moçambique. Tentativa de síntese; 5-Cinamwali. Uma psicopedagogia para a vida; 6-Os valores africanos face à modernidade; 7-Relação Espíritos-Religião-Cultura; 8-Valores Culturais face à consagração religiosa africana. Pobreza-Família-Amizade-Dificuldades; 9-Máscaras Africanas. Liturgia Cósmica; 10-O pacto da aliança em África e no Sinai. Uma leitura do seu simbolismo. Por sua vez, Frei Adriano Langa, OFM, publicou: *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana* (Braga, Editorial Franciscana, 1984), lançando a seguir uma colecção de opúsculos

e muito menos das problemáticas coloniais cristãs e islâmicas de governantes ultramarinos e missionários. Deixo isso para «estudos pós-coloniais» em Lisboa, Londres *et d'ailleurs*. Por último, uma chamada de atenção: este meu trabalho não é sobre o Islão em Moçambique, isso tem sido objecto de estudos de Bonate, Bouene, Carvalho, Macagno, Monteiro, Morier-Genoud e Pinto, cada um à sua maneira, com objectivos e metodologias próprias (*ver* bibliografia). Tão só vou cartografar algumas coordenadas relativas à «macuanização» naquele imenso território nortenho e mostrar como o Islão contribuiu para ela aquando dos diferentes processos históricos passados e também recentes, acabando no pós-Independência por concorrer para o «projecto da identidade nacional como comunidade de destino», na expressão de Macamo⁹.

1. As primeiras etapas da formação do «Mundo Macua»

1.1. Povoamento banto na Idade do Ferro Inferior (IFI) (c. II a.C. – XI d.C)

Sabe-se muito pouco sobre o primitivo povoamento por agricultores das terras entre o rio Zambeze e o rio Rovuma, no norte de Moçambique. Os arqueólogos apenas nos dizem que a ocupação foi lenta e que se fez através de duas vias de penetração, uma no sentido norte-sul, costeira, e outra pela rota interior dos planaltos¹⁰. Praticavam uma agricultura ainda rudimentar (no sentido de uma precária preparação das *machambas*, plantas que cultivavam, tipo de celeiros que usavam, etc.), mas já conheceriam a metalurgia do ferro que exerciam nalguns locais ricos em materiais ferrosos à superfície. Falariam idiomas da grande família linguística banto. Terão ainda encontrado caçadores colectores nalgumas regiões densamente arborizadas, populações da Idade Superior da Pedra que se

sobre Cultura e Evangelho: n.º 0: *A vida consagrada e a inculturação*; 1: *O “Lobolo”*; n.º 2: *Vida Consagrada: acolhimento e partilha*; n.º 3: *O nome na tradição africana*. Em 1988 Frei Bento Domingues, O.P. lançou em Lisboa os *Cadernos de Estudos Africanos*, cujo 1º número foi dedicado às Religiões e Teologias Africanas. Em 1992, começou a ser publicada na Beira a revista *Rumo Novo* – revista católica de inculturação e reflexão pastoral (Beira, Secretariado Arquidiocesano de Coordenação Pastoral), n.º 1, Abril, 1992). O n.º 1 de Abril de 1991 é dedicado inteiramente à liturgia da inculturação. Em 1993, a Associação Inter-regional dos Bispos da África Austral (IMBISA) publicou um documento de estudo sobre a *Inculturação* (A edição portuguesa das Edições Paulistas-África, foi publicada em Maputo, em 1994). Por sua vez, o Pe. Ezequiel Gwembe. S.J., publicou em 1994, *Retiros de Iniciação. Uma experimentação na Inculturação* (Harare, St. Ignatius College, 1994); e *Iniciação – Um caminho de Educação* (Beira, Actas da Primeira Semana Teológica da Beira, 2-7 Fevereiro 1996, Colecção: Temas de Investigação). No Seminário Maior de S. Agostinho, na Matola, o Pe. Francisco Lerma Martinez, IMC, publicou em 1995, *Religiões Africanas, Hoje*.

⁹ Elísio Macamo (1996: 61, nota 8).

¹⁰ Para uma bibliografia das investigações arqueológicas em Moçambique *vide* Leonardo Adamowicz (1985) e João M. F. Morais (1984, 1990, 1992).

extinguiram entretanto por razões nossas desconhecidas. E isto ao contrário do que se passou na floresta equatorial, no sul de Angola, Namíbia e África do Sul, onde se mantiveram até aos nossos dias comunidades de caçadores e colectores. Nalguns mitos das populações de língua banto do norte de Moçambique ficaram algumas referências a esses homens da floresta. E também nos vestígios materiais que os arqueólogos têm vindo a estudar, sobretudo na faixa costeira, pelo que designaram esses grupos de caçadores colectores da praia: “sociedades de concheiros”. Terão sido estes homens que os primeiros árabes chegados às praias do norte de Moçambique encontraram? Não sabemos. Certo é que o primeiro povoamento por agricultores se fez nessa região a partir da segunda centúria antes de Cristo. Região que ainda teria uma floresta primitiva de vegetação densa, rica em produtos naturais que a Natureza punha directamente à disposição dos humanos. Talvez não tenha sido por acaso que toda a grande região africana, do Índico ao Atlântico demarcada pelo Zambeze e pelo Congo foi por excelência a «área matrilinear zambeziana» de que nos falou Baumann (1948, 1957).

1.2. Povoamento banto na Idade do Ferro Superior (IFS) (c. séc. XI - séc. XVI)

O segundo grande período do povoamento do norte de Moçambique por agricultores com tecnologias agrícolas e do ferro mais evoluídas começou por volta do ano mil, tendo durado mais de meio milénio. Foi um povoamento escalonado no tempo e no espaço, mas mais rápido e demograficamente muito mais intenso, num processo em que esteve presente a chamada «agricultura itinerante» sobre queimadas. Este segundo povoamento do norte de Moçambique fez-se pelas terras dos vales dos rios que correm ali de Oeste para Leste marcando vivamente o território nesta direcção. Várias línguas banto aparentadas entre si estiveram presentes neste novo povoamento. E como a ocupação se fez sem a eliminação do povoamento anterior, houve mestiçagens biológicas e culturais, e reelaborações linguísticas. Falar de “etnias”¹¹ para este longo período (como para outros) e para este enorme território como se fossem as que foram nomeadas a partir dos anos 50 do século transacto é um *non-sens*, para não dizer uma perversa conclusão. As micro e macro-identidades a que é costume chamar etnias têm uma história, geralmente com muitos condimentos ideológicos, mas desse passado só

¹¹ Sobre as questões «etnia» e «etnicidade» em Moçambique, relacionadas ou não com a problemática do Estado centralizador e da Nação, há já bastante literatura (pós-colonial) no domínio da História (António Sopa, 1998; Gerhard Liesegang, 1992, 1998; Michel Cahen, 1987, 1994, 1996); Sociologia (Carlos Serra, 1997, 1998; Elísio Macamo, 1995, 1998, 2006); Antropologia (Christian Geffray, 1987, 1990, 1991; Eduardo Medeiros, 1996, 1997, 2001; Iraê Baptista Lundin, 1995; Patrick Harries, 1989, 1994); Filosofia (Severino Ngoenha, 1992, 1996, 1998); Linguística (NELIMO, 1989); Ciência Política (José Magode, 1996; Pedro B. Graça, 2005); Geografia do Povoamento (Manuel Araújo, 1998).

saberemos alguma coisa quando arqueólogos, estudiosos das línguas, da geografia histórica e da territorialidade, e das transformações da natureza nesta região nos disserem alguma coisa. Estudos que faltam, por enquanto.

As populações da primeira e segunda vagas de ocupação são caracterizadas por possuírem uma estrutura clânica matrilinear, idêntica em toda a área, fortemente segmentada, da qual resultou, na prática, uma organização localizada de linhagens de clãs sempre diferentes por causa da obrigatoriedade exogâmica. Todas estas populações falavam idiomas semelhantes que se foram particularizando localmente e que os processos históricos subsequentes fixaram ou diluíram em espaços territoriais mais vastos ou mais restritos. As “universalizadas” línguas *emakhuwa* e *elómwè* dos tempos modernos, ainda não padronizadas, que integram certamente aquelas anteriores, são o resultado da *macuanização* e *lomuenização* recente, de que a seguir se apresentarão algumas notas.

Ora, foram grupos humanos já miscigenados¹² que árabes pré-muçulmanos e depois muçulmanos (a que se juntaram outros muçulmanos não árabes) encontraram nas praias do norte de Moçambique. Com toda a tolerância que lhes é atribuída, os primeiros árabes, que já cotejavam africanos ao longo do litoral para Norte do rio Rovuma, tê-los-ão nomeado à sua maneira (*al-Zanj*), mas foram os islamizados do século XII (ou talvez um pouco antes) que, tendo-os como infiéis, os designaram por um termo local que remetia toda essa gente para a categoria de «bárbaros», «infiéis», etc., representação semântica que Frei João dos Santos retomaria quase quatro séculos mais tarde (Santos, 1609, 1891, 1999), quando distinguia os infiéis «mouras» de toda aquela gente que não era «moura». Para todos os forasteiros chegados pelo mar essas populações eram *macuas*. Indistintamente *macuas*, do rio Rovuma ao rio Zambeze e do oceano Índico às profundezas do desconhecido interior,¹³ numa exo-identificação muçulmana. Mas como «tu dás eu dou», no jogo das alteridades, os do interior, num mesmo tipo de

¹² Não há em Moçambique «etnias “puras” e imutáveis» que vieram sei lá de onde! São “todas” processos locais (nossos, poderão dizer os moçambicanos) e historicamente datados. Vejamos, por exemplo, o caso maconde. Jorge Dias, o antropólogo, não compreendeu que os «macondes», como entidade própria, são um “produto” de construção social e cultural um, incluindo uma consequência «kilombista» ou «qilombar» de fugidos ao tráfico de escravos e, quiçá, a próprios cativos internos. O próprio António Rita-Ferreira (1982: 161) sugere, cautelosamente como «mera hipótese», que a retirada maconde (sic) para os planaltos tenha sido «motivada pela actividade dos caçadores de escravos árabes e afro-islâmicos» e, depois, «pelos implacáveis incursões de guerreiros de origem heterogênea comandados por angónis Guangara e Maviti».

¹³ O reverendo António Pires Prata considera que o etnónimo macua (*makhuwa*) provém da palavra *nikhuwa* (plural *makhuwa*) que significa “grande extensão de terra”, “sertão”, “selva”, “deserto” (*apud* Medeiros, 1996: 114). A palavra teve até ao século XX uma acepção pejorativa quando não mesmo injuriosa ou ofensiva, sendo utilizada pelos islamizados do litoral com o significado de “rude”, “selvagem”, “atrasado”, “povo gritador e barulhento, mas sem valor” (Coutinho, 1931: 38).

identificação exterior do outro, passaram a designar genericamente por *macas*¹⁴ os muçulmanos vindos pelo mar. E, localmente, por outros etnónimos, como veremos mais adiante.

Antes disso vejamos como chegaram árabes, persas e arabizados, todos muçulmanos a partir do século VII¹⁵, e formaram cidades-estado no litoral e ilhas da Somália, Quênia e Tânzania, e entrepostos arabizados e muçulmanos no litoral e ilhas de Moçambique, pelo menos desde o século XII.

O Islão expandiu-se pelo litoral e Ilhas da África oriental através de uma rede de comércio já existente, que fora promotora de uma incontestável arabização¹⁶. De facto, desde o século II, senão antes, as populações do «Corno de África» e mais a sul, do litoral do Quênia, passaram a participar nas rotas comerciais por onde transitava cobre, ferro, ouro e outros produtos com destino aos portos da Península Arábia e do Golfo Pérsico. Esta circulação comercial e as redes mercantis que a garantia constituíram o instrumento fundamental de integração de populações da África do Leste no sistema económico do Índico, sistema que se foi estendendo para Sul, numa navegação à vista, dita de escalas, até atingir, no século XII (senão antes), a actual costa nortenha moçambicana, estendendo-se depois até Vilanculo (antigos documentos árabes dão conta da existência de entrepostos comerciais da Arábia do Sul na costa da Azânia), e subindo pelo rio Zambeze até às imediações de Cahora Bassa. As povoações de Sofala, Sena e Tete foram os principais centros destas navegações oceânicas para sul e pelo rio Zambeze ao longo do Vale.

Mas com o advento do Islão no século VII, não foram apenas comerciantes que mantiveram os entrepostos e a rede mercantil. Segundo Penrad (2004: 183 e sgs.), a agitação no mundo muçulmano do século VIII ao século XV,

¹⁴ Até há muito pouco tempo, os islamizados do litoral norte de Moçambique, de Pemba ao Larde, eram designados *macas* pelos povos do interior, ou seja: partidários de Meca (*Mahka*), mas que se designavam a si mesmo por outros etnónimos, não se considerando *macuas*. O interessante é verificar como hoje alguns desses *macas* - aqueles que querem e pensam que podem participar no bolo nacional - começaram a falar como sendo *macuas* como referência a uma macro-identidade de enorme peso demográfico e territorial no contexto da «nação». Ao longo do texto grafarei termos provenientes do árabe, *kisuaïli*, macua e jua de acordo com o uso moçambicano da romanização na língua oficial, o português. Também usei termos provenientes do árabe ou já arabizados tal como vêm nas fontes consultadas. Não cabe aqui, nem me compete, discursar sobre a validade dessas grafias. Espero sim pela decisão dos especialistas das questões linguísticas. Evitei foi o uso de romanizações para língua inglesa muito frequentes nos textos sobre o Islão em Moçambique. Substituí-as por termos, letrados ou populares em curso no país. Assim, grafiei *xeque*, *xehé* ou *chehe* para designar *shaykh*, *mualimo* para *mwalimo*, caderia para *Qadiriya*, etc.

¹⁵ Para além destes, referira-se que barcos chineses frequentaram o oceano Índico desde a Dinastia Song (960-1127) percorrendo o Golfo Pérsico e a costa oriental da África até Moçambique, e que antes deles terão chegado indonésios ao litoral moçambicano. Há em Moçambique uma grande lacuna de estudos sobre as relações históricas através do oceano Índico.

¹⁶ Para uma extensa bibliografia sobre o comércio árabe e o Islão em Moçambique consultar um texto meu, Eduardo Medeiros, de colaboração com Manuel Lobato - do CEHCA-IICT (1999).

em particular com a expulsão de Julanda de Omã¹⁷ pelos Omíadas, em 705; a revolta dos Zanj no Iraque¹⁸, 868-883; a ocultação do 12º Ímã dos xiitas (shi'itas) iThna'asheri, em 874; o apogeu do movimento *qarmate*¹⁹ no dobrar do século IX para o X; a instalação dos *zaiditas* (*zayditas*)²⁰ no Yémen, em 900; e o controle do comércio de Shiraz, no Golfo Pérsico, pelos *buyidas* fizeram com que membros de diferentes ramos históricos do Islão passassem a participar nas navegações no oceano Índico ocidental para emigrar e para se exilar. *Ibaditas*²¹, *zayditas*, *xiitas* (*shi'itas*) *ismaelitas* ou *ithna'asheri*, sunitas de Barawi (no sul da costa da Somália), árabes omanis (os *harthi*) constituíram deste modo constantes

¹⁷ No ano de 536 a.C., o Sultanato de Omã instalou-se num território ocupado por persas que já era na altura um importante centro comercial. A região foi islamizada em meados do século VII. No início do século seguinte foi submetida pelo Califado de Bagdade. Em 751, o sultanato adoptou o *Caridjismo*, corrente de carácter puritano derivada do *Xiismo*. No começo do século XVI, os portugueses tomaram posse da região. Mas em 1659 foram expulsos pelos turcos-otomanos.

¹⁸ The *Zanj Revolt* took place near the city of Basra, located in southern Iraq over a period of fifteen years (869-883 AD). It grew to involve over 500 000 slaves who were imported from across the Muslim empire and claimed over “tens of thousands of lives in lower Iraq”. The revolt was said to have been led by Ali ibn Muhammad, who claimed to be a descendent of Caliph Ali ibn Abu Talib. Several historians, such as Al-Tabari and Al-Masudi, consider this revolt one of the “most vicious and brutal uprising” out of the many disturbances that plagued the Abbasid central government. The Zanj revolt helped Ahmad ibn Tulun to create an independent state in Egypt. It is only after defeating the Zanj Revolt that the Abbassids were able to turn their attention to Egypt, and end the Tulunid dynasty with great destruction (Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Zanj_Rebellion).

¹⁹ *Qarmates* ou raramente *Karmates* (al-qarāmiṭa) são uma corrente dissidente do Ismaelismo que recua reconhecer o *fatimida* Ubayd Allah al-Mahdī como Imã. Tornaram-se sobretudo activos no século Xº no Iraque, Síria, Palestina e na região do Barheim onde fundaram um Estado (c. 903-1077) que controlou durante um século a costa de Omã. Tinham pretensões igualitárias, por isso foram designados «comunistas», mas mesmo assim eram escravagistas. Houve *Qarmates* em todas as regiões por onde missionaram : Yémen, Sind, Khorasan, Transoxiane, África. Lançaram campanhas militares contra os Abbassidas e também contra os Fatimidas, de que resultou o saque de Meca e Medina, em 930, o que lhe trouxe a fama de guerreiros temíveis. O Ismaelismo dos *Qarmates* influenciado provavelmente pelo Mazdakismo, distingue-se pelo mesianismo, milenarismo e radicalismo da sua contestação das desigualdades entre os homens livres e da ordem religiosa exotérica. O termo *Qarmate* foi usado com uma conotação pejorativa ao conjunto dos Ismaélitas por alguns autores que se opunham a esta corrente.

²⁰ Dinastia de matriz xiíta no Iémen. O Islão chegou ao Iémen por volta de 630, ainda em vida do Profeta. Depois da conversão do governador persa, muitos dos xeques e respectivas tribos abraçaram a fé islâmica. Dedse então, o Iémen passou a fazer parte do califado árabe. Mas durante o século VIII, governando em Bagdade a dinastia Abacida, começaram a surgir pequenos Estados independentes no Iémen; na zona costeira surgiu no ano 819 a dinastia *Zayidita* (ou *Zayidī*), de obediência xiíta, fundada por Yayha ben Yahya ben Qasim ar-Rassi, que estabeleceu uma estrutura política teocrática. Em 1021 os *Zayiditas* foram substituídos por uma outra dinastia local, os *banu Nagagh*, e estes, em 1159, pelos *mahditas*.

²¹ Único ramo Kharijita sobrevivente no mundo contemporâneo, englobando a maioria dos muçulmanos do Omã, mas com pequenos núcleos presentes na Argélia (oásis de Mزاب), na ilha tunisina de Djerba e em Zanzibar.

comunidades activas de comerciantes imigrados com exercício do poder político e religioso em entrepostos menores e cidades na Costa oriental africana.

Este renovado movimento oceânico para a costa oriental de África deu origem, por conseguinte, a partir do século XII, a colónias de povoamento que proliferaram até às Ilhas do Bazaruto, e também no vale do Zambeze, como já assinala. Com a fixação de árabes, persas, indianos e arabizados muçulmanos provenientes de entrepostos mais a norte, formaram-se comunidades mestiças com a contribuição da população local numa osmose variável segundo momentos históricos específicos. Portanto, ao longo do tempo, foram-se constituindo identidades sociais, políticas e idiomáticas particulares e autónomas. Uma questão importante para o historiador e para o antropólogo é a seguinte: porque surgiram idiomas nesta região costeira moçambicana tão diferentes em comunidades muito próximas? Como explicar que a trinta quilómetros da cidade de Angoche²² (Parapato) o idioma de Sangage (*esakadji* ou *esangadji*)²³ seja tão diferente do *ekoti*²⁴? E estes, do *enahara* na Ilha de Moçambique e região fronteiriça, e mais adiante do *kimwani*²⁵ nas Ilhas de Cabo Delgado? Hipótese 1: os respectivos povoadores asiáticos falavam línguas diferentes; hipótese 2: as populações de origem local falavam línguas diferentes; hipótese 3: as duas anteriores em simultâneo; hipótese 4: a elite dominante, mas numericamente pequena, falava um idioma de corte, o árabe, ou já um *kisuaíli*²⁶ muito arabizado, e os diferentes

²² O topónimo Angoche designa hoje um distrito com uma parte continental e as ilhas Koti: Catamoio, Calukulo, Iarupa, Kelelene, Mithupane, Mbuzu, Kilua e outras ilhotas.

²³ «A língua de Sangage e os dialectos em que está dividida são falados hoje (1982) por uma população bastante reduzida e dispersa por diferentes realidades e círculos dos distritos de Angoche e Mogincual. Os falantes deste idioma vivem em Zubairi (junto do farol), Charamatane, Amisse Charamatane, parte de Mutêmbua Namaeca, e numa estreita faixa da localidade de Namaponda. Com algumas variantes, prolonga-se para Quinga, Mogincual e Quivulani, com os nomes de *eKHINGA*, *eTithwani*, *eMwikwani* ou simplesmente *eMaká*. Os nomes alogíneos porque são conhecidas as línguas de Sangage são: *eTithwani* e *eTtettei*, às vezes *Dheidhei*. De origem local: *aSakatji*, *eSangatji* (fora de Sangage), *eKHINGA* (língua de Quinga), e *eMujinkwari* (língua de Mogincual, Pe. António Pires Prata, *Análise etnolinguística do xericado de Sangage*. Comunicação ao Iº Seminário Inter-Disciplinar de Antropologia. Maputo, UEM/DAA, Março de 1982. A identidade sangage ou sakatchi ter-se-á começado a formar com a chegada à península de imigrantes suaíli de Sancul - região mais a norte situada entre Mocambo e a ponta do Mossuril -, e aqui se refugiaram e mestiçaram com a população residente, que por sua vez terá ocupado a zona vinda da Maganja da Costa e do Larde trazendo consigo elementos culturais e linguísticos «maraves». Em Sancul terão sido encontrados epitáfios de imigrantes de Shiraz (Cabral, 1975: 141).

²⁴ Sobre o idioma *ekoti* ver Prata (1982), Projecto *ekoti* e Nunes de Sousa (Coords), 2001; Albino *et alii* (2007).

²⁵ Sobre o *kiMwani* há alguma literatura recente. Destaco: Rzewuski (1979), Bento (1981a, 1981b, 1984, 1988, 1989).

²⁶ Sobre o *kisuaíli* de Moçambique *vide* Lopes (1961) e Prata (1961). Para o primeiro destes autores, «o *kisuaíli* é uma língua banto que tem os substantivos divididos em classes e efectua a maior parte das suas modificações gramaticais por meio de prefixos. Embora de base banto local, o

estratos inferiores de imigrantes suaílis, mujojos (ajojo)²⁷ e população local, incluindo numerosos escravos vindos do interior, com diferentes falares, tudo que o processo histórico transformou localmente num *kisuaíli* específico, num contexto de intenso e rápido comércio de ideias e de culturas em meio cosmopolita (*Apud* Serra, 1997:156). De facto, nos dizeres dos linguistas, todos estes idiomas são *kisuaíli*, no sentido apropriado de «línguas da praia», distintas das línguas do interior que foram chamadas mais tarde *elómwè* e *emakhuwa*,²⁸ pois acabaram também por se distinguir entre si. (Duas notas importantes: 1- estes «idiomas da praia» tornaram-se referências identitárias, mas não necessariamente identidades étnicas; 2- todos os idiomas *kisuaíli* da costa nortenha de Moçambique estão em vias de desaparecer devido ao intenso povoamento do litoral com gente portadora de falares do interior, e também dos avanços da língua portuguesa no mundo crioulo costeiro)²⁹.

Podemos deduzir que os diferentes dialectos *kisuaíli* do litoral setentrional de Moçambique, a saber, de norte para sul, *kisuaíli de Palma*, *kimwani* das Ilhas Quirimbas, *enahara* da Ilha de Moçambique, *esakadji* ou *esangadji* da ponta de Sangage e *ekoti* das ilhas e praias de Angoche, *imaindo* na foz do Zambeze, tiveram origem em idiomas (e dialectos) locais que deixaram marcas diferenciadas nestas “línguas da praia”. Sendo que esta hipótese pode também ser contrabalançada ou relativizada, em todo ou em parte, por uma diferença idiomática dos imigrantes asiáticos que chegaram. Seria de facto interessante que os etnolinguístas nos esclarecessem sobre as diferenças e semelhanças destes idiomas, sem o qual não podemos avançar para estudos de Antropologia Histórica. De qualquer modo, mesmo não havendo um *kisuaíli* uniformizado surgiu uma civilização específica no litoral e ilhas da África oriental.

2. O advento da civilização suaíli

A partir do século X, todas essas mestiças biológicas, culturais e linguísticas nos centros urbanos recém-criados pelos árabes e aliados na costa da Somália, do

vocabulário está profundamente arabizado e com termos provenientes do persa, turco, hindi, português e inglês» (Lopes, 1961: 131-2).

²⁷ *Mujojos* é o plural aportuguesado de *mujojo*. Nos idiomas locais, dir-se-á *mujojo* no singular e no plural *ajojo*. Ora, na documentação portuguesa aparece erradamente muitas vezes a grafia «ajojos», num duplo plural.

²⁸ Para uma bibliografia detalhada sobre os idiomas *elómwè* e *emakhuwa* consultar Medeiros (1986, 1987).

²⁹ «Do interior partiam “razias” frequentes sobre as Cabaceiras, Mossuril, Matibane, Lumbo, Muratine, Sanculo e Lunga, na área das terras Firmes fronteira à Ilha de Moçambique, centros comerciais de passado escravocrata, eram alvo de ressentimentos ainda transbordantes na década de 1970» (Monteiro: 2004: 41). A progressão de falares do interior para a faixa costeira tornou-se sobretudo evidente na contemporaneidade, o trabalho de campo de Isabel Casimiro mostra-nos isso (2008).

Quénia, Tanzânia, Moçambique, Comores e Madagáscar originaram uma nova área civilizacional a que se chamou *suaíli*.

A cultura *suaíli* foi, desde a origem, uma cultura mestiçada, na qual elementos árabes, persas, indianos, mais tarde portugueses (Prata, 1983, Freeman-Grenville, 1989: 235-253³⁰) e ingleses foram sendo assimilados pelas culturas banto e já *suaíli*, na presença confederadora do Islão que se desguarnecia, aliás, da matriz arábica original de acordo com o fenómeno de aculturação a que presidia (Monteiro, 1993: 243) e que era, afinal, uma das determinantes do crescimento espectacular da nova área civilizacional.

Em todos os centros *suaíli*, sunitas ou não, havia uma *organização social dual* que diferenciava os detentores do poder económico, político, e religioso dos que deste poder estavam marginalizados, quer pela corrente islâmica distinta que perfilhavam, quer pela origem migratória, quer pelo *status* social, sendo que grande número de originários locais era servil, para não falar dos escravos propriamente ditos, os pertencentes aos senhores residentes e os do negócio, em trânsito³¹.

As transacções comerciais faziam-se nos entrepostos do litoral (e do Zambeze) ou sua proximidade. Proveniente do continente próximo ou distante vinha marfim, ouro, cera, assim como outros produtos da natureza e escravos, tudo encaminhado por chefes distantes através de sucessivos postos de apoio montados ao longo das rotas das caravanas. Até meados do século XVIII não temos informação do Islão como fenómeno religioso entre as populações do interior das terras continentais, temos apenas conhecimento de comerciantes muçulmanos que andavam no negócio por essas paragens.

Entre os séculos XII e XV foram fundados entrepostos em Angoche, Sofala, Quelimane, Ilha de Moçambique e nas Ilhas de Cabo Delgado que se tornaram centros importantes e florescentes. Mas nenhum deles pretendeu um alargado domínio territorial. Aliás, os asiáticos procuravam instalar-se nas Ilhas para uma melhor defesa. Estas comunidades subsistiam da agricultura, da pesca, do comércio, mantendo em funcionamento vastas redes de trocas. Em termos culturais, religiosos e comerciais dependiam dos florescentes sultanatos de Quíloa (Kilwa) e Zanzibar. O primeiro entreposto referido situava-se no sul da actual Tanzânia onde foi fundado no século Xº por um dignitário de Xiraz, proveniente de Ormuz, passando a ser a mais importante das cidades-estado

³⁰ Com um apêndice de palavras *kisuaíli* de origem portuguesa (pp. 250-253).

³¹ Em Agosto de 1976 dei-me conta em Angoche e nas Cabaceiras destas estratificações. Na Cabaceira verifiquei que havia gente que se afastava do caminho quando seguiam por ele pessoas de *status* diferente segundo a hierarquia local. Em todos os idiomas do norte de Moçambique, quer do litoral como do interior, há termos específicos para designar os «cativos» da linhagem e os «escravos» para o comércio ultramarino (Medeiros, 1988, 2001, 2002). Mostrei também que não havia «escravos» a nascer das árvores ou no fundo das minas. À partida os escravos eram homens e mulheres livres que foram violentamente dessocializados (*Idem*).

mercantis suaíli da região Sul, controlando o acesso a Sofala e o negócio do ouro no *hinterland* do Zimbabué. A cidade era habitada por negro-africanos, árabes do Golfo Pérsico e persas de Shirazi. Estes últimos eram sunitas de rito *chafita* ou *shafita*³², constituindo a maioria da população muçulmana; mas havia na Ilha minorias *zaiditas*³³, *ibaditas* e pequenas comunidades de xiitas duodecimanos, representados sobretudo por indianos Itha-Ashiri (Alexandre, 1957: 105, *apud* Pinto, 2002).

3. Chegada dos Portugueses no fim do século XV

A chegada dos portugueses à costa moçambicana e a pressão sobre o litoral de populações continentais provocou o abandono de alguns entrepostos muçulmanos no litoral e no vale do grande Rio, e o ressurgimento e fortalecimento de outros (Angoche, p.e.). No que respeita a toda a região do litoral e ilhas da região costeira do norte de Moçambique, os portugueses conquistaram a Ilha de Moçambique e as Quirimbas pelas mesmas razões que os árabes as tinham ocupado, e fundaram também uma feitoria em Quelimane em 1530³⁴. Mas até ao fim do século XVII, o que mais lhes interessava era o ouro do Muenemutapa e por isso incidiram a sua acção em Sofala e no vale do Zambeze. Na altura, a Ilha de Moçambique era essencialmente uma praça militar estratégica e um porto de abrigo das navegações índicas dependentes das monções.

3.1. Ciclo do ouro (séculos XVI e XVII)

Entre os séculos XV e XVII, depois da conquista de Mombaça³⁵, em 1593, os portugueses, mesmo sem impor uma autoridade sólida, penetraram até aos reinos do ouro a sul do rio Zambeze, enfrentando a oposição organizada dos imãs *ibaditas* de Omã.

O comércio do precioso metal assumiu uma dimensão fulcral nos séculos XVI e XVII, tal como sucedeu posteriormente com o comércio do marfim, sendo este último produto sobremaneira importante a norte do rio Zambeze nos séculos XVII e XVIII. Mas por causa do ouro, nos séculos XVI e XVII, os portugueses pretenderam entrar para o *hinterland* a partir de Sofala para dominar os «cafres»³⁶

³² É a escola religiosa que preside aos conceitos jurídicos de quase todos os muçulmanos moçambicanos. Foi fundada na Palestina no ano 767 a.C.

³³ Xiitas que aceitam os cinco Imãs.

³⁴ A feitoria foi fundada em 1530, foi elevada a vila e sede de concelho em 1763 e a cidade a 21 de Agosto de 1942.

³⁵ *Mombasa* em kisuahíli e inglês, por vezes também grafado Mombassa.

³⁶ De *kafir* - pessoa que não é muçulmana; infiel (termo usado entre os muçulmanos); pessoa negra da África austral (pejorativo).

e exercer o seu domínio, o que provocou, de algum modo, o refluxo «mouro» para o litoral a norte do Ligonha.

Mas não só. A partir do século XIV houve um verdadeiro renascimento suaíli de origem africana no noroeste e ilhas circundantes de Madagáscar. Fundaram-se centros urbanos em Langany (na embocadura do Mahajamba), e Kingany (na baía de Boina) tornando-se ambas feitorias activas. Nestas e outras cidades da zona insular malgaxe a cultura e o comércio suaíli continuaram activos até ao século XIX, nunca tendo sido consideradas súbditas dos portugueses (Vérin, 1983: 127). Por essas cidades passaram milhares de escravos «macuas» e «mozambiques» embarcados nos potos do norte de Moçambique. E as redes islâmicas mantiveram-se estruturadas com o litoral africano como veremos.

3.2. Ciclo do marfim (séculos XVII e XVIII)

O negócio do marfim foi dominante no vale do Zambeze e no território nortenho na segunda metade do século XVII e durante o século XVIII, continuando muito importante no seguinte. Foram os caravaneiros dos reinos «maraves» de além Chire, e mais tarde os dos jauas (ayao) do Niassa no final do século XVIII e de quase todo o século XIX que se ocuparam intensamente deste comércio (como «produtores» e negociantes), enviando para a costa pontas de elefante e outros produtos, para transportarem no regresso, panos, missangas, sal e quinquilharia vária. Mas não foram apenas as caravanas e sua rede de abastecimento e defesa que influenciaram as populações por onde passavam, prestigiando e “enriquecendo”³⁷ os respectivos chefes locais, foram as invasões militares desses reinos ocidentais com vista a um maior controle das rotas e do negócio que mais impacto provocaram nas comunidades de agricultores da actual baixa Zambézia e da parte oriental da província de Nampula. A ponto de dois processos históricos terem acontecido: refúgio de muita gente para as terras altas da Zambézia dominadas pelos Montes Namúli, longe das rotas do comércio; e formação de poderosas chefaturas (ou melhor, pequenos reinos) com uma estrutura política de sacralidade do poder do tipo «marave»³⁸ nas terras muito chegadas aos estabelecimentos costeiros suaíli.

³⁷ Nesta designação não capitalista aqui, englobo bens materiais sobretudo de prestígios (panos, armas, pólvora – no seu tempo, missangas, *cauris*, etc., tão necessários para as estratégias do poder e dos circuitos sociais simbólicos.

³⁸ Por poder do tipo «marave» entendemos a realeza Karonga, Undi ou Rundo (Lundo) na qual a chefia masculina pertencia sempre ao clã *phiri* e a esposa do rei ao clã «auctótone» *banda*. Para além disto praticavam-se nestes reinos ritos territoriais relativos à chuva, conhecidos por *mbona* nas regiões do Chire e para oriente. «Segundo uma antiga tradição recolhida no Larde, parte dos primitivos ocupantes locais seriam «maraves» que, ao contrário dos islamizados, não praticavam a circuncisão. E para o início do século XX, Eduardo Lupi (1907) relatava que os principais chefes «macuas» da região de Angoche se consideravam descender dos «ma-rundos». Também em Moebase sobrevivia a recordação de uma invasão Rundo. Por sua vez, Mello Machado fotografou em Sangage em meados da década de 1960 um «mascarado» da sociedade secreta

Ora, durante este longo período histórico, estes reinos que controlavam o comércio do interior foram um tampão à progressão do Islão costeiro para Oeste, e também o fermento de diferenciações entre as zonas costeiras e o interior, entre o sul e o norte do enorme território, e de zonas de caça e de formação das caravanas no próprio *hinterland*. Como anotou Liesegang (1998: 100), a questão da gestão dos recursos era indispensável, e aos interesses existenciais dos grupos humanos locais ficaram associados espaços sociais e identidades. Terá começado por essa época a diferenciação linguística das duas culturas que se chamarão muito mais tarde «lómuè» e «macua». Por outro lado, o «repovoamento» das terras a norte e oriente dos Namúli ficou registado como sendo o da origem mítica dos clãs que passaram a estruturar toda a população, sem exceção, tanto «macua» como «lómuè», populações que a si mesmo não se designavam como tal e muito menos se consideravam ou eram tidos como uma macro-identidade.

Devo assinalar também que desde meados do século XVII e início do seguinte houve um “renascer” do islamismo suaíli a norte do Rovuma, o qual deu um novo impulso ao Islão costeiro moçambicano e, talvez mais importante que isto, ao Islão que se expandiu pelas rotas de comércio, agora a partir de Quíloa, Pemba e Zanzibar até aos lagos Tanganica, Mweru e Niassa. No que diz respeito às terras de Moçambique nesta região do Lago Niassa, a sul do Rovuma, alguns chefes dos montes Yao, já organizadores de caravanas para a costa e conhecedores do Islão costeiro deram origem a poderosas chefaturas de angariadores e vendedores de escravos, e passaram a ser designados *jauas* (*ayao*): os que vierem do monte Yao. Alpers (1972:182) refere ter sido nesta época que emergiu uma nova geração de poderosos chefes *jauas* que dominaram a região ocidental do lago Niassa e o Islão se instalou entre eles. Este autor considera que a conversão desses chefes foi crucial para a expansão do islamismo entre a elite dominante local através do controle dos ritos de iniciação (da circuncisão à maneira muçulmana). A conversão foi pois motivada pela necessidade de legitimação política e ritual e pelo interesse em regularizar os laços económicos com o litoral islâmico.

3.3. Ciclo dos escravos (séculos XVIII e XIX)

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a mercadoria humana suplantou o comércio do marfim. No tráfico estiveram envolvidos todos os chefes suaíli do norte de Moçambique, assim como dos centros muçulmanos de além Rovuma: Quíloa, Pemba, Zanzibar, e também das Ilhas Comores e dos centros islâmicos do noroeste de Madagáscar e ilhas adjacentes. Todos estes entepostos islâmicos se

«mashita» idêntica a uma das máscaras do «nyau» dos «maraves», e considerou que as invasões Zimbabué não foram que invasões Rundo (1970: 224/225). Aliás, uma memória escrita por um anónimo em 1794 identifica a Maganja da Costa com uma terra de ocupação Rundo, onde se realizavam danças com máscaras nos ritos pluviais *mbona*» (Rita-Ferreira, 1975: 177).

relacionavam numa estruturação mercantil em rede, cuja análise histórica sai do âmbito deste estudo. Para o meu propósito sobre a «macuanização» interessa aqui assinalar o ressurgimento dos reinos afro-asiáticos do litoral e ilhas, entre o rio Ligonha e o rio Lúrio, particularmente do sultanato de Angoche e dos *xecados* de Quitangonha, Sancul e Sangage. O sultanato de Angoche conheceu nessa época uma estrutura e organização política poderosas, tendo chegado a dominar todas as ilhas koti e uma vasta área continental, avassalando por períodos os *xecados* de Sangage, Quinga, Larde, Moma, Naburi, Moebase e Pebane³⁹. Os negreiros de todos estes centros islâmicos mantinham relações com Kilwa, Zanzibar, Comores e Madagáscar, manifestando-se pouco receptivos aos contactos com os portugueses, embora negociando com negreiros lusos, brasileiros, franceses, etc. Para além destes entrepostos conhecidos pela historiografia, proliferaram outros ao longo da costa, rodeados por populações não muçulmanas, mas relacionadas com os *suaili* por relações de parentesco⁴⁰.

3.3.1. A reestruturação política e social no hinterland e as novas identidades regionais

Durante a centúria e meia que predominou o tráfico de escravos⁴¹ no Norte de Moçambique, juntamente com outros factores como secas frequentes e a chegada e correrias dos angoni⁴² na década de 40 do século XIX, houve uma série de mudanças políticas e culturais de importância considerável. Antes deste período, o envolvimento da maioria das comunidades nortenhas no comércio do Oceano Índico e do vale do Zambeze, em particular no comércio do marfim, terá particularizado comunidades do ponto de vista identitário e político, mas

³⁹ Sobre o sultanato de Angoche há bastante literatura e documentação primária portuguesa e árabe, recorde apenas Lupi, 1906, 1907; Amorim, 1910, 1911; Coutinho (1935, 1937); Ferreira (1915); Machado, 1970; Newitt, 1972, 1995; Hafkin, 1973; Péliissier, 1984; Bonate, 2002 e 2003.

⁴⁰ Convém alertar aqui para a seguinte geometria parental. Quando homens árabes, persas, *suaili*, indianos, portugueses e outros recém-chegados geravam filhos em mulheres com quem casavam ou não, pertencentes a uma linhagem matrilinear local, esses filhos continuavam a ser membros dessa linhagem materna, mas de acordo com o estatuto do pai, balançaram ao longo dos contextos históricos entre uma e outra fronteira parental. Já os filhos de cativas e desses mesmos estrangeiros ficavam de imediato sob a tutela paterna, adstritos à sua linhagem livre, mas não dando origem de imediato a uma outra. Foram estes filhos cativos que desempenharam um papel considerável nas caçadas, guerra e comércio das linhagens paternas. Muitas vezes foram enviados para instalar e manter postos de controlo e de abastecimento das caravanas a muitos quilómetros de distância, como mostrei no estudo sobre a reestruturação do poder macua-mêto no sul de Cabo Delgado (Medeiros, 2000).

⁴¹ Estou a falar do comércio “legal” e “ilegal” para usar uma terminologia ocidental, que para os africanos era indiferente.

⁴² Pequenos grupos de guerreiros nguni ou ngunizados que deambularam pelo norte de Moçambique, acabando por se estabelecer algumas famílias na região do rio Msalo (Medeiros, 1995).

as escassas notícias que chegaram até nós e a debilidade actual dos estudos históricos e linguísticos não nos permitem identificar de maneira correcta, nem subsequentemente fazer a abordagem das suas culturas históricas (Medeiros, 2001a). Mas para o período balizado entre c. 1720 e 1902, a documentação é mais volumosa e consistente, o que permite algum tratamento da formação de espaços sociais e de estruturas políticas envolvidas nessa grande trama económica e social que foi o tráfico de escravos⁴³.

Aos processos de formação identitária e de identificação, incluindo linguística que se foram desenvolvendo “em territorialidades sociais com seus sistemas de delimitação e de defesa” (*apud* Liesegang, 1998: 102) vou designar, por comodidade, micro-identidades, resultantes ou não de “etnização”⁴⁴, mas sempre com confrontações políticas e sociais, como assinalou Liesegang para os Chpes Liesegang, 1998: 128). Tratarei apenas das identidades da área geográfica «macua» que foi assinalada primeiro pelos árabes do século XII ao século XV, e depois pelos portugueses nos séculos XVI, XVII e XVIII, e que neste último caso já excluía “maraves” e “bisas” do interior profundo, de além Chire, e, também, mais tarde, os comerciantes “jauas” que vinham das terras a noroeste da dos «macuas». Tanto estes “jauas”, como “maraves”, “bisas” e outros grupos humanos a ocidente dos Lagos, embora envolvidos no mesmo comércio de longa distância e relevantes para a problemática «macro-macua», como deixei antever mais acima, não são aqui tratados, merecendo cada um deles e também o seu conjunto discursos específicos.

Antes de mais é preciso dizer que em cada uma dessas territorialidades sociais existiriam mecanismos inatos e quase automáticos de defesa e de expansão porque albergavam recursos importantes para a sobrevivência dos indivíduos e dos seus descendentes, ou seja do grupo social (*apud* Liesegang, 1998: 102), e que o “mundo macua” ou «país macua», chamado por vezes «macua-lómuè» nunca existiu como entidade histórica étnica e macro étnicidade vivida, repito o que escrevi supra. O que existiu foi um conjunto de micro-identidades nas terras continentais do norte de Moçambique a que os árabes e *suafli* designavam genericamente por «macua» («*makhuwa*») e que os portugueses continuaram a nomear assim, embora para um espaço geográfico mais restrito. Provavelmente os muçulmanos instalados nas ilhas e praias costeiras do Índico distinguiam algumas dessas identidades, e, certamente, algumas das chefias com quem faziam comércio. Mas não chegou até nós esse conhecimento. Por sua vez, os portugueses retomaram a designação genérica «macua» mas foram-se dando conta ao longo do tempo, lentamente, que esse mundo era mais complexo, e

⁴³ Sobre o tráfico de escravos vide Alpers, 1975a, 1975b, 1982; Capela, 1974, 1988, 1990, 1993, 1995; Hafkin, 1973; Medeiros, 1988, 2002a, 2002b, 2002c; Newitt, 1972, 1982.

⁴⁴ Sobre a problemática da «etnização espontânea» e questões de identidade e etnicidade vide Carlos Serra, 1998, 2000.

que os ditos «macuas» eram uma manta de “étnicos”, cujas partes procuraram enquadrar em novas classificações. Primeiramente, distinguiram os *bororos*⁴⁵ dos «macuas» na margem esquerda, ou seja a norte do vale do rio Zambeze⁴⁶. Depois deram-se conta que na vizinhança dos estabelecimentos de ocupação lusa existiam ou começavam a surgir novas identidades, como, por exemplo, no braço norte do delta do Zambeze, em redor do entreposto fortificado, dito *chuambo*, na terra dos locais «macuas» referidos por *Frei João dos Santos*, onde começavam a “nascer” os *chuabos*⁴⁷. Um pouco mais a norte destes, descobririam muito mais tarde que, na Maganja⁴⁸, os “macuas” eram diferentes. Assim se foram fazendo sucessivas classificações até 1930, mais ano menos ano, sempre com novas “descobertas”⁴⁹. Mas entre esta última data e meados dos anos 50, a economia colonial e as políticas administrativas do indigenato fizeram tábua rasa das especificidades, naquilo que foi uma primeira criação homogeneizante da moçambicanidade, e localmente da «macuanização». Depois, lá se foram dando conta, sobretudo administradores e missionários, das múltiplas territorialidades

⁴⁵ O nome “bororo” é sugestivo dado que o prefixo “bo” nas línguas bantu significa “terra de”. Sendo assim, bororo seria a terra dos Roro ou dos Lolo, porquanto nas línguas da região o “r e o “l” são muitas vezes confundidos. Os Roro (ou Lolo) pertenceriam a um grupo de identidades heterogénias que foi designado “angurus” pelos anglosaxões, nome que foi substituído mais tarde, no século XX, pelo etnónimo lómuè. O termo bororo foi por vezes utilizado para indicar a população lómuè [lómwè] do vale do Chire [Nurse, 1975:123-135]. Nas crónicas e mapas portugueses dos séculos XVI e XVII menciona-se frequentemente o território dos Bororos situado a norte do Rio Zambeze e a leste do país dos maraves. Por volta de 1500 os lolos encontravam-se estabelecidos nos vales do rio Chire e do rio Ruvo e em toda a margem norte do Zambeze entre aqueles rios. Os *lómwès* propriamente ditos povoavam as terras altas a leste da linha definida pelo Lago Chiuta e rios Ruvo e Lugenda. Sobre o etnónimo *bororo* e seu uso histórico vide Serra, 1997: 114, 115, nota 86, 134.

⁴⁶ O território das duas margens do Rio foi uma região de trocas de materiais culturais e de mestiçagens tão intensas como as correntes e redemoinhos do Zambeze e sempre com uma nitidez muito efémera. Foi um inter-fluxo espacial e temporal com sucessivas reorganizações sociais e distribuição de *items* culturais com significações de diversas estruturas de natureza política, ecológica, económica e do parentesco que deram origem a identidades particulares no tempo e no espaço, sem que, no entanto, tenha havido uma verdadeira descontinuidade entre elas. Trato disso num estudo a publicar sobre a História e Cultura Sena a que chamei *Mwala wa Sena*, num contributo para uma Antropologia dos Rios.

⁴⁷ Noutro estudo englobei os *chuabos* no processo mestiço do vale, e mostrei ali a diferenciação do seu processo com o dos *senas* da região de Sena e dos *nhunguês* de Tete.

⁴⁸ A Maganja da Costa tornou-se uma micro-identidade específica quando antigos cativos guerreiros chicundas dos Prazos organizaram militar e hierarquicamente esta região de fundo populacional «macua» e quicá também «marave», mas que teve por igual o contributo de inúmeros cativos fugidos e, neste sentido, a Maganja é também um produto quilombista. Sobre a Maganja da Costa vide Capela (1990), Serra (1997: 150).

⁴⁹ À medida que se foi montando o aparelho administrativo, os conquistadores europeus do último quartel do século XIX e primeiro decénio do século XX foram estabelecendo sucessivas classificações.

sociais e linguísticas, quando passou a ser conveniente diferenciar, sem cobtudo «etnonacionalizar». Recomeçou para e por isso a procura de histórias antigas e a invenção de novas.

Para o período da escravatura, da segunda metade do século XVIII a finais do século XIX, vou mencionar os seguintes etnónimos no chamado “mundo macua”: *mêtos* (entre o rio Lúrio e o rio Msalo e Lugenda)⁵⁰, *chirimas* (Alto Ligonha, Malema, parte de Amaramba, Guruê e Alto Molócuê)⁵¹, *eratis* (Namapa, Nacarao; Muicate e Macomia)⁵², *chakas* (Namapa)⁵³, *marrovones* (litoral do Larde, Moma e Naburi)⁵⁴, *nampamela* (Boila, Larde e Mluli) e *mulais* (terras firmes de Angoche, Namaponda e parte de Sangage)⁵⁵. Mas não foram os únicos. Todos estes etnónimos designam identidades étnicas que tiveram origem numa

⁵⁰ O antigo centro geográfico deste grupo situava-se no planalto de Montepuez e territórios vizinhos de Namuno e Balama. O clã *mwekoni* estruturava e definia a identidade deste grupo humano no qual o Islão passou a ser a religião da elite dominante. Ver os meus trabalhos sobre os Mêtos.

⁵¹ Chirimas tornou-se o nome regional de «macuas» e de «lomuês» em Malema, Ribaue, Alto Molócuê e Ligonha, com algumas ramificações dialectais em direcção ao litoral Índico entre o rio Ligonha e o rio Meluli. Na variante emakhuwa chirima uma pessoa é designada pelo vocábulo *m'cherima* ou *m'chirima* cujos plurais são, respectivamente *acherima* e *achirima*, termos que passaram a ser utilizados para designar os habitantes dessas regiões. Para a região Chirima vide Francisco A. Lobo Pimentel, *Relatório sobre os usos e costumes no Posto Administrativo de Chinga, 1927*. (Manuscrito existente no Arquivo Histórico de Moçambique). Edição em e-Book do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. Actualização de fixação do texto: ex- Comissão para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1999. Notas: de rodapé e a actualização da grafia dos vocábulos macua no texto, entre parênteses recto, Eduardo Medeiros. Edição: 1.ª (Fevereiro/2009) Colecção: e-books. ISBN: 978-989-8156-13-6. Localização: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. <http://www.africanos.eu>

⁵² Este foi o grupo estudado por Christian Geffray (*Vide Bibliografia*). Curiosamente o autor não analisou a questão islâmica, muito presente e importante, no entanto, naquela zona.

⁵³ Do repovoamento «macua» a partir dos Namuli de que falei, um grupo de gente pertencente a clãs diferentes desceu pelas margens do rio Lúrio e instalou-se nas terras do Eráti na proximidade da serra Chaka (ou Shaka), da qual lhe derivou o epónimo. Desse local expandiram-se em direcção ao litoral do oceano Índico para SE e NE da foz do rio Lúrio, e também para o Chiure e Ancuabe. Mas uma outra questão histórica interessante será para investigar: se o nome Chaka (ou Shaka, Chaka) da serra ou das gentes não estará relacionado com a passagem pelo local por volta de 1850 de um grupo de ngunis ou ngunizados. Aliás, o nome do clã *mwekoni* (pl. *Ekoni*) dos mêtos poderá também estar relacionado com os «angonis» (Lebouille, 1974: 7).

⁵⁴ Nome pelo qual foi designada a população que se fixou no final do século XVIII na faixa do litoral que corre do rio Ligonha ao rio Meluli. O epónimo parece derivar de mmaveroni, palavra que designa aqueles que vivem em terras alagadiças e pantanosas. A quando da ocupação militar portuguesa no final do século XIX e começo do seguinte, um dos principais chefes deste grupo, Muatambompe, também conhecido por Muatope, opôs uma grande registência à penetração colonial.

⁵⁵ Gente de secções de vários clãs que estaria instalada na região do Mlai, na zona de Pebane, que terá emigrado para norte com a chergada dos «maraves». Reproduzindo a sua estrutura social nas terras agora ocupadas terão dado origem a uma identidade própria por alteridade com os vizinhos suaíli e outros «macuas».

antiga organização clânica matrilinear, muito segmentada, com linhagens que se agrupavam localmente em chefaturas muito frágeis e, por vezes, apenas em aldeias como unidade política máxima, mas que a formação de um poder político territorial hierarquizado, em rede, superior aos regulados, tornou possível o aparecimento de uma identidade local própria.

Todos os clãs antigos do “mundo macua” – pelo menos a partir do século XVIII – consideravam ter uma origem mítica comum: os montes Namúli, na Alta Zambézia. Este mito está relacionado com as problemáticas do repovoamento do território depois das invasões “maraves”, como já assinalai, por isso não me vou deter nisso. O que proponho é que estes mitos das origens incorporam conhecimentos e “verdades” que dão resposta a preocupações e a necessidades sociais. Por vezes, algumas das suas versões mais extensas incluem prenúncios mostrando que o acontecimento não veio por acaso; mas nem todos os mitos têm estes elementos cosmológicos legitimadores (Liesegang, 1998: 134). Ora, em cada uma das identidades mencionadas, os mitos da origem dos clãs mais representativos legitimam a primazia de primeiros ocupantes da terra (que não o foram), dando origem ao mito fundador do próprio grupo. O mito da origem dos *mêtos*, *chacas*, *eratis*, *nampamelas*, *namarraís*, etc., datam da época escravagista, legitimam e mostram como foram construídas estas novas identidades, negando total ou parcialmente as antigas.

Havia clãs que estavam representados na grande maioria dessas formações grupais. Ou seja: segmentos de clãs com efectivos que consideravam ter uma mesma origem mítica do clã primordial, embora pertencessem separadamente a cada um daqueles grupos, mantendo, mesmo assim, uma identidade familiar baseada no princípio da filiação (social). À excepção dos *mêtos*, eram linhagens desses segmentos clânicos que detinham o poder. Não necessariamente do mesmo clã em todos esses novos espaços identitários. Mas mesmo que isso sucedesse, não impedia, contudo, que as comunidades locais se considerassem distintas e autónomas, a ponto de terem originado dialectos particulares. No caso dos *mêtos*, que tenho vindo a analisar noutros estudos, o clã dominante era diferente de todos os demais, e teve uma origem local. Talvez por isso, a identidade *mêto* nos surja diferente das restantes. De qualquer modo, e para o presente estudo, o importante é assinalar que, exceptuando o caso *chirima* dessa época, em todos os outros o Islão foi fundamental na reestruturação do poder.

3.3.2. O Islão e as elites africanas negreiras

No comércio escravagista estiveram envolvidos muitos chefes negreiros do interior que, por razões políticas e económicas do tráfico e da necessária reestruturação do poder supra linhageiro usaram o Islão para se sobrepôr às regas dos clãs e das linhagens matrilineares e para cooptarem os filhos para as suas

estratégias na montagem das redes do comércio⁵⁶ (é que um sobrinho uterino podia tornar-se autónomo a qualquer momento por simples fragmentação da linhagem). Nesta fase, o Islão foi mais vivido como instrumento de ascensão e promoção individual que religiosamente pela sua mensagem. Parafraseando Macamo (1998: 55), o Islão proporcionou um quadro de valores e de normas em paralelo à regra clânica e linhageira, não a substituindo inteiramente mas reelaborando-a, de modo a legitimar socialmente novos *status*. Veremos mais adiante a importância que teve o Islão das confrarias nos processos políticos e de disseminação, agora sim, da religião islâmica pelo interior e, conseqüentemente, na reformulação inculturativa de normas e valores. Uma vez adoptado, o Islão fornecia a estas chefias uma articulação com outras também muçulmanas que lhe era muito útil para reforçar e mesmo justificar a sua posição. Mesmo assim, a acção propagandista islâmica da fé antes das confrarias do início do século XX foi muito reduzida.

4. Ocupação colonial

4.1. Explorações e actuação do capital comercial europeu (c. 1848 – c. 1885)

Antes mesmo de falar da nova dinâmica imperial europeia e sua importância na «macuanização» vou falar da ascensão do sultanato de Zanzibar, que na verdade começou na época anterior à conquista, e teve uma importância considerável na difusão do Islão e subsequente resistência à ocupação imperial. O advento deste sultanato inscreve-se no período da emergência do imperialismo britânico no Índico e das rupturas operadas pelo capitalismo industrial, como as descreveu Joana Pereira Leite (1996: 74-76), quer na estrutura das economias europeias e do comércio internacional quer nas formas de pensar a função económica dos territórios africanos.

4.2. Ascensão do sultanato de Zanzibar

Na primeira metade do século XIX registou-se a ascensão do sultanato de Zanzibar que adquiriu uma supremacia comercial e uma influência religiosa sem paralelo na África Oriental, com um domínio político que se estendia da Somália ao litoral de Cabo Delgado. Este desenvolvimento esteve associado ao crescimento da influência ‘*Umani*, isto é: reunificação da *Umma*, a comunidade muçulmana, e à transformação da antiga «cultura Shirazi» na África Oriental, já decadente na época, e também à predominância esmagadora do Islão *Chafita*. Ao mesmo tempo, os indianos muçulmanos começaram a desempenhar naquela zona um papel crescente como colonizadores. Embora se tenham tornado mais

⁵⁶ Ver nota 39.

importantes no plano económico que religioso, trouxeram com as suas práticas um Islão sob formas mais penetrantes e agudas.

No contexto das rivalidades entre cidades e entrepostos (ou entre grupos de aliados) na costa oriental de África, o sultão de Omã, Sayyid Said⁵⁷ compreendeu que não bastava ser simples agente do comércio ligando cidades, mas que era necessário controlar e desenvolver as trocas, favorecendo a penetração para o interior e reconstituir a hegemonia Omãni na costa de África. Por isso, conquistou novos entrepostos no litoral Africano oriental e passou a organizar caravanas comerciais que penetraram no continente até aos Grandes Lagos (onde Tippu Tip conquistou um enorme domínio). Por volta de 1840, o sultão transferiu a sua corte para Zanzibar e fez apelo a negociantes indianos, na maioria xiítas dos Doze Imãs, para financiarem os seus empreendimentos de comércio no interior continental, sobretudo no tráfico de escravos, mas também na plantação de cravinho na Ilha. Em 1854 regressou a Omã e o seu filho Madjid herdou a governação de Zanzibar em 1856, tornando-se independente de Omã em 1861 com apoio dos britânicos. Em 1870 sultanato passou a ser governado pelo irmão Barghah, mas foi transformado num protectorado britânico em 1890.

Para além de uma nova dinâmica do Islão na Costa Oriental africana, foram as caravanas organizadas e conduzidas por muçulmanos que deram um verdadeiro impulso à disseminação do Islão nessas terras continentais e à difusão de ideias *sufistas*⁵⁸ que permitiram a formação e desenvolvimento das confrarias na zona

⁵⁷ Sayyid Majid bin Said Al-Busaid (1834 - 7 de Outubro de 1870) foi o primeiro Sultão de Zanzibar. Ele governou de 19 de Outubro de 1856 a 7 de Outubro de 1870.

⁵⁸ A dimensão mística ilustrada no Islão sunita pelo sufismo (do árabe *tasawwuf*) e no Islão xiíta (shiíta) pelo gnosticismo, (ar. *`irfân*), faz parte integrante da religião muçulmana e fundamenta-se no Alcorão, o texto sagrado dos muçulmanos, na sunna, a tradição profética, e sobretudo no exemplo do profeta Muhammad: “Tendes no Profeta de Deus um bom exemplo” (Alcorão, 33:21). Isto é, a “ortodoxia” muçulmana nem sempre concordou com as práticas do sufismo e com o pensamento místico, sobretudo de carácter teosófico. Ibn Taymiyya (661-728 / 1263-1328), um ilustre jurista Hahanbalita, emitiu muitas *fatwâ-s*, consultas jurídicas, que condenam a prática do misticismo e do culto dos santos. Os adeptos desta escola continuam, ainda hoje, os seus ataques contra o sufismo. É o caso dos *Wahabitas* que, desde o início do seu movimento no século XVIII, seguiram rigorosamente as prescrições da escola *Hanbalita*. Portanto o *tasawwuf* nunca deixou de existir como elemento dinâmico do pensamento religioso no Islão. O sufismo, como prática, ultrapassa os limites habituais que determinam as fronteiras do Islão exotérico na medida em que o pensamento sufi participa na procura universal do divino. Esta procura existe em todas as religiões e em todas as filosofias metafísicas. Aliás, a lei islâmica, *ash-sharî'a*, desenvolve um discurso dirigido exclusivamente aos muçulmanos enquanto o sufismo desenvolve um discurso universal e um ensinamento dirigidos a toda a humanidade. Além de uma aplicação literal da lei transmitida pelo profeta do Islão, o sufi procura viver uma experiência directa de Deus. Assim, o sufismo passou de uma organização bilateral caracterizada por uma ligação vertical entre o Homem e Deus, para a organização triangular com dois tipos de relacionamento. O primeiro é horizontal: entre o mestre espiritual, *shaykh*, e o discípulo; o segundo é vertical: entre o discípulo e Deus através da orientação do Mestre educador. Esta organização triangular

continental e nas Ilhas. Foi pois com a emergência de Zanzibar como pólo político e económico regional (abrangendo o Tanganica, Comores, regiões norte e ocidente de Madagáscar, norte de Moçambique e Malawi) durante a segunda metade do século XIX, e já num contexto de ofensiva imperial europeia, que se expandiu de modo consistente o *sufismo* e verdadeiramente começou a missão do Islão no interior continental (Martin 1976 ; Nimtz 1980). Com a progressão do movimento *sufista* foram-se estruturando várias confrarias ou irmandades (*turuq*, singular: *tarîqa*, ou em português *taurica*, palavra que significa “via” ou “caminho”). Cada confraria com o seu líder espiritual cuja legitimidade lhe era outorgada pelo chefe precedente ou pela irmandade mãe através de uma bula de certificação chamada *silsila* (Macagno, 2007: nota 5). É oportuno reasinalar que o movimento sufista se expandiu na costa oriental no contexto da conquista europeia. Por volta de 1880 chegaram a Zanzibar xeques sufistas pertencentes à Caderia (vinda do Norte) e à Chadulia (vinda das Comores, que já era, à data, um centro de irradiação confrérica). Mas não era apenas um movimento místico o movimento sufista nesta zona, a partir de Berbera, na Somália, em 1895, Muhammad b. ‘Abd Allâh, depois de ter aderido à confraria Sâlihiyya em Meca, lançou-se com o seu movimento confrérico contra a presença ocidental. Só foi esmagado em 1904. Por sua vez, no sul do Tanganica, deu-se o levantamento

está na origem do estabelecimento de um processo que acabará na constituição das confrarias, *turuq* (sing. *tarîqa*). A confusão política no mundo islâmico a partir do século IX (século III da era muçulmana) teve um papel importante neste processo: 1) o desaparecimento dos regimes shiitas no Irão e no Oriente-médio; 2) o domínio pagão depois da conquista mongol, pelo menos no início desta conquista. As primeiras Confrarias apareceram neste contexto e serão designadas pelos nomes dos mestres espirituais fundadores: al-qâdiriyya e Abd al-Qâdir al-Jilânî (ob. 1166) em Bagdade no Iraque, al-rifâ’iyya e Ahmad al-Rifâ’î (ob. 1182), al-madyâniyya e Abû Madyan al-Ghawth (ob. 1197), as-shâdhiliyya e Abû al-Hasan As-shâdhilî (ob. 1258), al-kubrawiyya e Najm ad-Dîn Kubrâ (ob. 1221), ash-shishtiyya - na Índia - e Mu’în ad-Dîn Shishtî (ob. 1236). Nos séculos XIII e XIV apareceram al-mawlawiyya de Jalâl Ad-dîn Rûmî (ob. 1273), al-biktâshiyya de Hâdjî Biktâsh, an-naqshabandiyya - na Ásia central - de Bahâ’ Ad-dîn Naqshabandî (ob. 1389), as-safawiyya de Safiyy Ad-dîn al-Ardabîlî (ob. 1334) (Azerbaijão oriental), al-khalwatiyya de ‘Umar al-Khalwatî (faleceu em Tabriz no fim do século XIV). No século XV apareceu a confraria ash-shattâriyya de ‘Abd Allâh Ash-shattâr da Pérsia (ob. 1485). Todas essas confrarias prosseguiram o seu desenvolvimento e ramificaram-se vindo a construir novas confrarias derivadas. O fim do século XVIII e do século XIX são dois momentos particularmente ricos em movimentos de renascimento do pensamento sufi e da prática do sufismo. Mawlây al- ‘Arbî Ad-darqâwî (ob. 1823), Ahmed At-tijânî (ob. 1835) e Ahmed Ibn Idrîs (ob. 1837) constituem três exemplos ilustrativos deste renascimento. Os seus discípulos fundaram também várias confrarias: idrîsiyya, râshidiyya, mirghâniyya, sanûsiyya... Uma rede complexa de confrarias místicas foi constituída através dos séculos em todas as sociedades muçulmanas; mesmo nas regiões onde os regimes combatem o sufismo e proíbem as confrarias, como o Iémen na época dos shiitas zayditas (de 901 até 1962) ou a Arábia Saudita a partir da domínio da doutrina Wahabita no século XIX – ver mais adiante. Nunca estes regimes políticos conseguiram parar a acção e a difusão do sufismo que continua ser clandestino nestas zonas do mundo islâmico (<http://fundacaomaitreya.com/artigo.php?id=304>).

Maji-Maji animado pelos Ngindo que usavam «magias islâmicas», convertendo-se a seguir ao islamismo. Os muçulmanos do litoral nortenho de Moçambique não eram obviamente desconhecedores de todos estes eventos e fervores religiosos e identitários islâmicos.

Das ilhas Brava, Lamu, Mombaça, Kilwa, Pemba, Zanzibar e Comores houve uma expansão islâmica e uma ofensiva de ensino corânico em reacção à conquista colonial. (As rotas zanzibaritas foram substituídas pelas comorianas nos anos 60 do século XX por causa da revolução de 1964, quando John Gideon Okello destituiu o sultão Jamshid bin Abdullah e proclamou a república em Zanzibar⁵⁹; essas últimas rotas passaram a ser as mais importantes nas ligações à Arábia Saudita). Nas terras nortenhas de Moçambique, o ensino corânico nas madraças⁶⁰, ou mesmo fora delas, consistiu durante décadas na aprendizagem do Alcorão⁶¹ em árabe litúrgico, e muitas vezes em *kisuaíli*, sempre com um suporte escrito em caracteres árabicos com que alguns conseguiam ler e escrever também a sua própria língua materna e outros idiomas⁶². Os versículos eram escritos em

⁵⁹ O *Afro Shirazi Party*, em parceria com o enquadramento ideológico e militar dos partidários do *Umma Party* desencadearam a insurreição de Janeiro de 1964, dita “revolução dos africanos contra os árabes”, que teve como consequência política a união de Zanzibar ao Tanganica. Muitos emigrantes e refugiados moçambicanos do norte da colónia assistiram ao processo de descolonização desencadeado pela *União do Partido Nacionalista de Zanzibar (ZNP)*, *Partido dos Povos de Zanzibar e Pemba (ZPPP)* e *União Nacional Africana do Tanganhica (TANU)*, de Julius Nyerere. Recordo que alguns desses emigrantes e refugiados, sobretudo macondes, criaram em 1959/60 a *Mozambique African National Union (MANU)*. Muitos dos macuas que foram para além Rovuma eram muçulmanos.

⁶⁰ Com frequência aparece escrito «madrassas», e na Guiné-Bissau *madrass*. Será importante um estudo comparado das antigas madraças confréricas e das «novas madraças» dos letrados islâmicos, fora e dentro das confrarias.

⁶¹ Segundo o *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* (de José Pedro Machado, Livros Horizonte, Edição de 1989), «modernamente usa-se escrever *Corão*, sob o falso pretexto que *Alcorão* é pleonismo, pois a presença do artigo definido árabe *al-* tornaria desnecessário o uso do *o*, mas tal forma é glaciismo e a doutrina exposta errada» (Iº vol. p. 183). *Alcorão* (do árabe *al-Qur’ân*) - Significa literalmente “a leitura por excelência; Recitação”. É o livro mais sagrado do islão, considerado pelos muçulmanos a palavra de Deus revelada pelo anjo Gabriel ao profeta Maomé. O texto consiste em 114 capítulos, cada um designado “sura” (em árabe). Cada “sura” é classificado segundo a proveniência - Meca ou de Medina, as cidades onde Maomé recebeu as revelações divinas - e cada uma está dividida em versículos.

⁶² «A língua árabe teve na zona costeira da África oriental e nas Ilhas Comores, Seychelles e na parte da costa de Madagáscar o papel semelhante ao latim na Europa medieval. Foi inicialmente a única língua que se escrevia nesta zona. Através dela divulgaram-se textos religiosos e literários, tratados sobre a medicina tradicional, roteiros de navegação marítima. Escreviam-se também as Crónicas dos sultanatos que se expandiam na base de cidades costeiras na África oriental. Por exemplo, graças à Crónica medieval de Kilwa (Tanzânia) conhecemos a história pré-colonial da antiga Sofala. Não é possível determinar com exactidão quando começou a ser escrita a língua suahíli com caracteres árabes (...). Alguns estudiosos estimam que esse processo se iniciou no século XII, mas os manuscritos mais antigos em *kiswahili* datam de meados do século XIII, e

tábuas (*cabr*) e os aprendizes repetiam-nos inúmeras vezes. Dentro e fora das confrarias, as escolas corânicas elementares desempenharam um papel essencial na propagação do Islão e na preservação da identidade suaíli. Mais tarde, durante a ocupação colonial, a expansão destas escolas tradicionais pelo interior tornou-se uma resistência à cultura ocidental, contribuindo para uma identidade de recurso, mas dando também origem a um outro fenómeno: a introdução da escrita no seio dos falantes de idiomas macuas onde predominava a oralidade; a escrita em árabe como mais tarde em português, tornou-se outro factor importantíssimo de macuanização⁶³.

4.3. O Islão das confrarias⁶⁴

As confrarias ou irmandades estruturam-se sobre um princípio de filiação espiritual associado a práticas iniciáticas *sufistas*, permitindo conciliar os laços firmes que unem os seus membros a uma abertura religiosa às populações, nas quais recrutam novos membros. A adesão a uma *confraria* é voluntária. Fazendo-o, torna-se o neófito muçulmano. Por este acto singelo, o iniciado faz seus os elementos rituais da *irmandade*, passando a respeitar os cinco pilares do Islão (*Declaração de Fé, Orações diárias, cumprimento do Ramadão, Esmola, e Peregrinação* a Meca, e aos lugares dos fundadores das confrarias-mãe). A proclamação de adesão manifesta o acto voluntário fundador da conversão e a submissão ao guia espiritual, que de algum modo exprime a hierarquia nesta corrente islâmica e se coaduna mais ao pensamento local, e, por intermédio dele, uma relação que se estende ao conjunto dos membros da *irmandade*. Recordemos que nas redes mercantis que ligavam comunidades sem escrita, a palavra dada constituía um pilar fundamental das práticas de comércio a longa distância. Para além disto, a adesão a uma *confraria* introduzia o discípulo num contexto de filiação diferente da sua filiação social, colocando-o deste modo numa continuidade mística que o ligava aos fundadores da irmandade, quiçá ao Profeta e sua família. Esta filiação mística exprime um renascimento do indivíduo, que o autoriza a

foram encontrados no arquivo de Goa, o que comprova que os portugueses estavam de algum modo envolvidos nesse processo de comunicação escrita». (Eugeniusz Rzewuski, *Preservação de manuscritos literários e históricos em escrita árabe*. Comunicação no Seminário sobre preservação e valorização do património cultural. Maputo, RPM, MEC, Janeiro de 1981). Em 1976 tive oportunidade de ver na Ilha de Angoche uma crónica local sobre alguns personagens do sultanato escrita em árabe. Consegui fotografar as páginas sobre a genealogia de Sulduane Muassubo Mólide, Faralahi, e sobre os M'Ruma (reis), que mandei depois traduzir.

⁶³ Sobre os letrados do norte de Moçambique *vide* Liesegang (1992: 37-65), Macagno (2006: Capítulo 4) e Bonate (2008).

⁶⁴ Para um maior desenvolvimento desta problemática *vide* Alpers, 1972, 1999, 2000; André, 1998; Arnfred, 2004; Bonate, 1999, 2005, 2006, 2008; Carvalho, 1998; Constantin, 1983; Macagno, 2006a, 2006b, 2007; Martin, 1986; Medeiros (1999: 54-69); Monteiro, 1989, 1993^a, 1993b; Pinto, 2002.

reivindicar, mais ou menos explicitamente, um posicionamento social e cultural diferente daquele que era o seu na sociedade de origem. Por este meio, podia escapar a um *status* de marginalidade social, até degradante, como o da exclusão por ser mais novo na genealogia posicional ou filho de mãe cativa. O neófito podia identificar-se com os comerciantes das caravanas, nas quais era investido de novos saberes comerciais e religiosos, e colocado numa diferente relação de força mais vantajosa face aos membros da sua própria e de outras comunidades. Por parte dos dignitários das irmandades, o procedimento iniciático implica uma concepção de tolerância que permite aceitar como discípulo uma pessoa com um comportamento religioso considerado primário pelos letrados muçulmanos, mas estando subentendido que a aceitação do neófito manifesta a esperança de um progressivo conhecimento religioso e uma melhor inserção no Islão.

Dando continuidade às relações já antigas de comércio, políticas e religiosas e mesmo de circulação de pessoas que o mundo suaíli moçambicano mantinha com Kilwa, Zanzibar, Comores e Madagáscar, as confrarias tornaram-se um extraordinário meio da expansão islâmica nas terras costeiras a norte do rio Zambeze, mas estendendo para o Sul a sua influência no decorrer da ocupação colonial, onde se desenvolveu aqui e ali com uma acentuada vitalidade depois da década de 1950⁶⁵ e para as comunidades diaspóricas a Norte do rio Rovuma.

As irmandades que se estruturaram em Moçambique pertencem a dois grandes ramos confréricos sufistas: Chadulia (*Chadhiliya*) e Caderia (*Qadiriya*). Uma outra confraria chamada *Rifa'iyya* é referente aos “homens do Maulide”⁶⁶ e estava na época apenas representada na Ilha de Moçambique, Angoche e num ou noutro centro suaíli do litoral. A primeira das irmandades islâmicas moçambicanas surgiu na Ilha de Moçambique em 1897 e teve uma origem Comoriana, mas proveniente de uma remota formação iraquiana. Cindiu-se depois em 1924 e 1936, dando lugar a três Irmandades: *Chadulia Liaxuruti*, *Chadulia Madania*, *Chadulia Itifaque*⁶⁷. À data da formação deste ramo confrérico na Ilha de Moçambique, como a do outro ramo sete anos depois, estava-se, no primeiro caso, em plena campanha contra os Namarrais e contra os xeques costeiros da zona. Era governador do distrito o capitão Eduardo da Costa. Aquando da formação do outro ramo, já com a maioria dos grupos suaíli da região submetidos, entrara-se na fase de expansão da conquista do

⁶⁵ Vide a formação de confrarias na área metropolitana de Lourenço Marques.

⁶⁶ A palavra árabe Mawlid de onde derivou Maulide significa «aniversário do Profeta». A confraria dos «Homens do Maulide» faz as suas cerimónias por ocasião de um qualquer acontecimento, independentemente da data do aniversário de Maomé ou do fundador da irmandade. Nos seus rituais são frequentes a transe, autoflagelação e a utilização de estiletos com que ferem o corpo. Esta confraria formou-se na Ilha de Moçambique ou Angoche pela mesma ocasião que as outras, e também chegou aqui vinda das Comores ou Zanzibar. Todavia não teve a difusão e aderência que as restantes. Para mais informação vide Macagno, 2006, Capítulo 5.

⁶⁷ Sobre a criação desta última, vide Alpers, 2000: 311.

interior, sendo governador colonial da zona o capitão-tenente Serpa Pimental. O sultanato de Angoche foi definitivamente ocupado poucos anos depois⁶⁸. Embora não possamos estabelecer uma relação de causalidade entre a conquista colonial e a formação das confrarias, a derrota das chefias políticas e económicas muçulmanas locais, naturalmente terá aberto espaço à reformulação religiosa de carácter místico e messiânico, coisa frequente em situações de crise e de anomia social em diversos contextos históricos⁶⁹.

A primitiva *Caderia* (*Qadiriya*) ou *Cadria* formou-se na Ilha de Moçambique em 1904, tendo como fundador um confrade proveniente de Madagáscar, sendo a irmandade de origem Omanita. Na Ilha e terras firmes vizinhas conheceu cisões em 1934, 1945, 1953 e 1964, dando origem às seguintes irmandades: *Caderia Bagdade* (Bagdá), *Caderia Saliquina* (Salikina), *Caderia Jeilane*, *Caderia Machiraba* (Masheraba ou Macherapa)⁷⁰, *Caderia Sadat*. Todas estas fracturas resultaram de disputas internas que visavam, em última instância, à detenção do poder, embora houvesse quase sempre argumentos de natureza religiosa e organizacional. Os fundadores locais das irmandades de origem zanzibarita, comoriana ou iraniana, na maioria mestiços de vários cruzamentos anteriores, identificados com os estratos sociais mais preponderantes da Ilha suahilizada e negociante, foram cedendo muito custosamente a função polarizadora a pessoas locais, mestiços suaíli de dominância negra «macua». Nos dois primeiros dos seis escalões da hierarquia confraternal (*Xehe*, *Halifa*, *Naquibo*, *Mucadamo*, *Chauria* e *Muribo*)⁷¹ a grande maioria dos dignitários era negro-africana local nas terras continentais, para não falar dos quatro últimos. Nas comunidades do litoral verdadeiramente suaíli «moçambicano» um ou outro dirigente era originário de antigas famílias de imigrantes. À medida que foi crescendo a escolarização local em língua portuguesa, mas também na escrita árabe dos moçambicanos da região, e que se acentuou a decadência dos senhores do comércio antigo (Monteiro, 1993: 97), acelerou-se a partir da II Guerra Mundial a proeminência dos dirigentes locais das confrarias.

⁶⁸ Para a história da conquista colonial de todo este norte e época *vide* Pélissier, 1987, vol. I: 54-73. Recordo também que as Ilhas Comores, onde se fala o kisuáli *mahorian*, passaram a estar sob dominação francesa desde 1886 (embora a ilha Mayote tivesse sido cedida à França em 1841).

⁶⁹ Sobre os movimentos sufistas há bastante literatura para a África ocidental e menos para a Oriental; relevo alguma: Trimingham (1971), Amir-Moezzi (2003), Demerghem (2005), Popovic (2005). Sobre igrejas, seitas e movimentos cristãos messiânicos e proféticos em África há também bastante literatura.

⁷⁰ Sobre a sucessão da *Cadria Sadat* e aparecimento da *Machiraba*, Lorenzo Macagno leu na Torre do Tombo, em Lisboa, um documento do SCCIM, intitulado: *O problema da sucessão na Cadria Sadat. Aparecimento da Cadria Machiraba. Espírito de Cooperação das confrarias islâmicas* (ANTT. SCCIM, PIDE, Delegação de Moçambique. Relatório Sumário (26/6/1967), Porc. 362, Cx.71, fls. 187-188, *apud* Macagno, 2007: 1554, nota 8).

⁷¹ *Vide* Glossário.

Em cada uma das *irmandades* eram tecidas relações económicas, sociais, jurídicas e políticas entre os membros e, através de cada uma delas, relações com as outras irmandades e com toda a comunidade muçulmana da região, tendo os respectivos chefes e restantes dignitários suplantado nas funções e no prestígio as antigas autoridades linhageiras (Medeiros, 1999: 71-74). As confrarias eram (e são) essencialmente o espaço social de ajuda-mútua, em particular no que diz respeito aos funerais de confrades falecidos, e também uma rede especial de relações familiares, sociais, económicas e jurídicas que ligam os membros e, através de relações de parentesco e das inter-relações das hierarquias, uma trama de relacionamentos com outras confrarias e com a restante comunidade. «As confrarias coexistiam, rivais entre si, mas reunindo para o imprescindível e aí demonstrando alta capacidade negocial e pendor unitário» (Monteiro, 2004: 42). A pertença a uma irmandade pode acontecer por via familiar, o mais das vezes, ou por livre adesão, havendo casos em que a filiação a uma ou a outra dependia do dinamismo e capacidade de mobilização do líder e restantes zeladores da confraria. É de assinalar que, devido à matrilinearidade local, uma mulher pertence geralmente à confraria da sua mãe, mas o seu marido podia pertencer a outra confraria. E como numa irmandade estão membros provenientes das mais diversas linhagens da sociedade costumeira, as relações entre eles e as relações entre as confrarias tornam-se mais complexas que as antigas relações linhageiras e inter-linhageiras, embora algumas regras de direito clânico se tenham mantido, sobretudo nos segmentos politicamente dominantes e dos quais saem, geralmente, os responsáveis das irmandades. É a nível das relações entre as confrarias que se passavam a resolver questões relativas ao casamento, adultério, divórcio, enterros, etc. Os ritos de iniciação, tanto dos rapazes como das raparigas com familiares filiados numa irmandade passavam também a ser islamizados, e tornavam-se uma questão de poder da confraria e não da autoridade tradicional (Medeiros, *Idem*, *Ibidem*). A religiosidade islâmica continuou, todavia, a ter sempre elementos religiosos tradicionais e o sufismo local das confrarias propagava uma credulidade em relação às crenças e práticas mágicas. Os mais famosos curandeiros do Norte eram e são (*vide* anúncios em jornais da capital) deste «mundo sufista».



Meninos a copiarem um texto religioso, Ilha de Angoche, Julho de 1976, Fotografia minha, E.M.

4.2. Ocupação e administração da colónia

O período de ocupação colonial efectiva e, concomitantemente, das resistências activas no norte de Moçambique deu lugar àquilo que chamo fase da «macuanização» do território ao distinguir o «espaço macua» dos outros, nortenhos. Por outro lado, a derrota das chefias locais e a subsequente montagem administrativa “nivelou” as sociedades regionais onde havia já diferenciações sociais hierarquizadas, remetendo-as para as antigas estruturas das linhagens e de grupos de linhagens com as suas chefias quase sempre escolhidas para servir a administração portuguesa e as Companhias. Nos centros suahilizados do litoral, também as poderosas chefias (de sultões e xeques) foram derrotadas, mas manteve-se uma estrutura social e religiosa muito hierarquizada que só lentamente se foi esboroando porque deixaram de existir condições económicas e políticas para a sua reprodução. Nestes centros populacionais e a seguir em todas as comunidades muçulmanas que se foram expandindo pelo interior, as estruturas do poder nos sultanatos e xecados transferiram-se de algum modo para as confrarias islâmicas. Ocorreu também um outro fenómeno político e social nesta fase: para o colonizador, deixou de haver, na prática, diferenciações linguísticas e culturais regionais. Passaram a ser todos «negros», «indígenas» e «macuas» a assimilar, num processo de indigenização. Quase mais ninguém falou dos

*Namarrais*⁷², *Mêtos*, *Chirimas*, *Chacas*, *Erátis*, *Mulais*, etc. Estas especificidades regionais apenas viriam a ser redescobertas nos anos 50 pelos missionários das diferentes «Casas» para defender os seus territórios de influência⁷³ e também por alguns administradores etnógrafos defensores dos “Usos e Costumes”, numa altura que já se pensava acabar com o estatuto do indigenato, o que viria a suceder em 1961. Mas justamente, porque o Islão sufista e o cristianismo inculturado valorizavam os idiomas e práticas culturais locais, a abolição do indigenato não surgiu efeito imediato nestas regiões, como noutras, aliás, atestadas por Liesegang (1998:128).

Depois da derrota militar, a resistência à ocupação e montagem da administração coloniais passou a ser essencialmente cultural⁷⁴, e o Islão foi o lugar privilegiado dessa resistência nas regiões em que era o principal credo religioso. Noutras regiões da colónia as igrejas cristãs negro-africanas desempenharam esse papel. Para os fiéis católicos negros a sua Igreja foi um espaço ambíguo de assimilacionismo. Um importante período de islamização do norte sucede entre as guerras de ocupação e a Iª Guerra Mundial, tanto mais que milhares de soldados muçulmanos do império britânico actuaram no território. Um segundo período de expansão desenrolou-se já com a ocupação efectivada, apesar da natureza católica do colonialismo português, cuja missionação foi muito rudimentar até tarde nos anos 30, sobretudo nos territórios da *Companhia do Niassa*. Durante a construção do caminho-de-ferro de Nacala,⁷⁵ começada nos anos 30, foram utilizados muitos «coolies» indianos, ao mesmo tempo que se estabeleceram comerciantes asiáticos no interior, alguns milhares nos anos cinquenta, a maioria muçulmana (Hafkin 1973; Alpers 1999: 302-325). Embora o Islão de matriz asiática fosse sunita da

⁷² Sobre a origem do poderio Namarral e seu desaparecimento, Luísa Fernanda G. Martins defenderá brevemente na Universidade de Évora uma tese de doutoramento sobre os *Namarrais do antigo Distrito de Moçambique: percursos identitários e resistências (1857-1913)*.

⁷³ Seria muito interessante um estudo linguista comparativo de Bíblias, Catecismo, outros textos litúrgicos e até profanos escritos por missionários dessas “Casas” em território macua, cada qual considerando o “seu” *emakluwa* como o padrão e a grafia a mais apropriada. Também seria interessante um estudo no âmbito da sociologia das religiões do funcionamento missionário dessas “Casas” e do posicionamento dos seus membros face à Luta de Libertação Nacional, ao Islão e, depois, à guerra civil. Os textos de Morier-Genoud são, de algum modo, apologeticos da missionação e não convincentes neste domínio.

⁷⁴ Adquirindo também formas sociais de resistência passiva, económica (como sabotagem), etc. Sobre esta temática a hisdtoriografia moçambicana já produziu investigação muito relevantes.

⁷⁵ Começou a ser construída a partir de Nampula. O troço Nova Chaves a Mutivaze ficou concluído em Dezembro de 1932, e a 1 de Outubro atingiu-se Ribáuè. O troço Ribáuè – Iapala concluiu-se em Fevereiro de 1936. Em 1937 a linha chega a Namitarara, e em 1939, Malema. Mutuáli foi alcançada em 1941, e Nova Freixo em 1950. O troço rio Monapo / Namarral concluiu-se em Fevereiro de 1945, e o troço do Namarral / Nacala ficou concluído e aberto ao tráfego em Janeiro de 1947. Para ocidente, atingiu Catur em Dezembro de 1962, e em Dezembro de 1969, Vila Cabral. A linha directa entre Nacala e a fronteira do Malawi ficou concluída em meados de 1970 e aberta à exploração em 3 de Agosto).

corrente *hanafita*, xiíta (*shi'ita*) duodécimano⁷⁶ ou ismaelitas septimano e com uma implantação mais costeira e urbana, certo é que influenciaram pela maneira de estar, que não por proselitismo, as comunidades religiosas macuas.

Foram nestes dois momentos da expansão islâmica para o interior de Nampula, para o sul de Cabo Delgado e para o Niassa que teve lugar a «macuanização» pela via do islão das confrarias *sufis* (caderia⁷⁷ e chadulia) entre os falantes *emakhuwa*. A religião islâmica confrérica marcava, de facto, a passagem de uma pertença identitária local (de clã, linhagem, regulado ou étnica) para a comunidade dos muçulmanos, a *umma*. Por sua vez, a ocupação e economia coloniais, assim como a concorrência das missões cristãs até aos anos 60 foram factores que conduziram a uma “africanização” das práticas rituais das confrarias e a um empobrecimento dos conhecimentos islâmicos depois da Iª Guerra Mundial até aos anos 70, que passaram a ser nesta altura objecto de crítica por parte dos reformistas *wahabitas*, defensores de uma religiosidade letrada.

5. Guerra de Libertação Nacional / Colonial e Guerra Civil (1964-1992)

Até aos anos 60, o Estado colonial português teve uma atitude hostil face ao Islão, exacerbada, aliás, pela assinatura da *Concordata* por Portugal e Vaticano em 1940 em favor da Igreja católica de Moçambique. O tratado estabelecia uma aliança estratégica entre Lisboa e a Santa Sé, estipulando que o Estado português auxiliaria a Igreja católica nas Colónias, dando a esta o monopólio do ensino para os “indígenas”.

Na prática, fez com que o Estado colonial marginalizasse os outros credos religiosos a fim de assegurar o poder dos católicos e das suas escolas. Promoveu para tal uma política de intriga e discórdia (Pensad, 2004 : 317) em relação às outras confissões. Os administradores procuravam fechar escolas corânicas, confiscar livros religiosos e obrigar crianças a frequentar as missões católicas. Tudo isto não aconteceu sem a resistência de uma boa parte da população e mesmo de certos administradores.

O islamismo sofreu por conseguinte com esta política colonial e só aquando do início da luta armada em 1964 é que os portugueses começaram a mudar de estratégia para que os muçulmanos não aderissem ao nacionalismo da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo)⁷⁸.

⁷⁶ O xiismo duodecimano (em árabe *Ithnā'ashariyya*) designa o grupo xiíta que acredita na existência dos doze imãs, 80 % são duodecimanos, que são maioritários no Azerbaidjão, Bahrein, Irão, Iraque e Líbano. O xiismo duodecimano é a religião oficial do Irão desde a revolução de 1979.

⁷⁷ Por vezes encontrei grafado Cadria.

⁷⁸ Os Serviços de Informação portugueses criaram para o efeito no início dos anos 70 um *Grupo de Trabalho dos Assuntos Islâmicos* (GTAI). Deste GTAI, Lorenzo Macagno identificou na Torre do Tombo, em Lisboa, um *Breve esquemática do pensamento muçulmano com vista à inserção*

Procuraram para tal cooptar líderes islâmicos e tornaram-se menos repressivos. A própria Igreja Católica procurou pela via de alguns sacerdotes, incluindo o bispo de Vila Cabral, D. Eurico, o diálogo com os muçulmanos⁷⁹. Mais ainda: a nova política possibilitava a ida (não clandestina) de peregrinos a Meca, que se tornavam deste modo *Hágy*, com um enorme prestígio local⁸⁰; o Estado colonial reabilitou mesquitas, e os principais centros islâmicos foram visitados pelo governador-geral.

Exceptuando a adesão ao movimento nacionalista de alguns jovens muçulmanos mestiços ou de origem hindustânica (sobretudo de confissão *hanafita*)⁸¹ e a dissidência de um punhado de chefes linhageiros e muçulmanos no norte da colónia, imediatamente presos e executados (Medeiros, 1997), ou que se refugiaram nos países vizinhos, Portugal conseguiu captar para o seu lado ou neutralizar politicamente a maioria dos muçulmanos até ao fim da era colonial (Monteiro 1993a; Alpers 1998; Cahen 2000c).

É de notar, também, que para o mesmo período, a Frelimo não fez nenhum esforço para desenvolver um bom relacionamento com os muçulmanos de língua macua e obter o seu apoio, embora Eduardo Mondlane, o presidente nacionalista, tenha tido alguns encontros com figuras muçulmanas da diáspora moçambicana no Tanganica e Zanzibar, mas que depois do seu assassinato se esboroaram⁸².

No final de 60 e início de 70 o Islão constituía por isso, em Nampula, uma *nacionalidade de recurso*, como escreveu Monteiro (2004), e uma *cultura de ressentimento* contra o colonizador e contra o nacionalismo que muitos muçulmanos consideravam «infieis», à maneira, aliás, de correntes islamitas da época. Por conseguinte, em meados de 60 nenhum movimento político organizado conseguiu disputar no distrito de Moçambique alguma influência às confrarias que estavam cada vez mais africanas, isto é: «macuas».

e caracterização do movimento wahabita, datado de 1/7/72 (ANTT/PIDE, Proc. 6037, Pasta 2, fls.3-21, *apud* Macagno, 2007:159, nota 28).

⁷⁹ Vide, p.e., o texto do Pe. António Lopes, *A Igreja e o Islão em Diálogo*. Cucujães, Tip. Das Missões, 1967, 2ª edição. Mas em sentido oposto havia outros que eram hostis ao Islão, ver o tom do tecto de Melo Machado sobre os muçulmanos em Moçambique (1970).

⁸⁰ Contudo, as peregrinações não se começaram a fazer livremente após a abolição do indigenato em 1961. A reforma demorou anos a ser implementada. Em 1963, o regedor Yussuf Kamal, do Chiúre, sentiu-se obrigado a declarar-se assimilado para obter o passaporte que lhe permitiu a viagem a Meca (Liesegang, 1998:129).

⁸¹ Escola fundada pelo imã Abu Hanifa no século VIIIº d.C. De origem persa, faleceu em Bagdade. A Escola Hanafita é dominante na Turquia, Índia e Paquistão.

⁸² Será necessário estudar, no entanto, o que se passou nas zonas libertadas e semi-libertadas onde viviam e para onde fugiram muitos muçulmanos, mêtos, por exemplo. É de assinalar que nos Boletins da Frelimo: *Revolução Moçambicana*, aparecia escrito em caracteres árabes: «Frelimo vencerá».

Certos autores, como Monteiro (1993^a, 1993b, 2004) e Alpers (1999, 2000, 2001), sustentam que o laicismo do movimento independentista explica essa ausência de interesse. Mas Penrad (2004), quanto a ele, considera que há um outro factor sociológico mais determinante: por um lado, a elite muçulmana no seio da Frelimo era minoritária e representava uma corrente particularmente marginal no seio do Islão Moçambicano; por outro, a estrutura e a hierarquia militar da guerrilha era principalmente maconde, um grupo identitário não muçulmana, fortemente cristianizado nos anos 60, o que reforçava deste modo a hegemonia cristã no seio da Frelimo⁸³, e, provavelmente por isso, a sua ignorância das questões muçulmanas.

Uma outra pista explicativa poderá ter em conta as relações internacionais que o movimento nacionalista procurava estabelecer e, paralelamente, as relações que os líderes muçulmanos do norte da colónia mantinham com outros muçulmanos dos territórios do Índico ocidental, sobretudo com centros do saber letrado islâmico. Ora, «durante a segunda metade do século XX duas organizações de peso passaram a dominar a agenda reformista islâmica, facto que não desconhecido por parte dos estudantes moçambicanos de teologia no Egipto e no Paquistão. Nesse primeiro país foi criada a irmandade Muçulmana do Egipto, e no Paquistão a *Jamaat-e-islami*. O líder ideológico da Irmandade foi Syed Qutb (1906-1966) que morreu executado pelo regime de Nasser. Defendeu nos últimos anos da sua vida que a revolta armada contra o Estado era uma necessidade. Por sua vez Abu Ala Maududi (1903-1979), fundador da *Jamaat-e-islami*, favorecia a democracia na implementação de um Estado Islâmico. Ambas acreditavam na importância da manutenção da tradição e defendiam uma interpretação puritana do Islão. Tiveram uma influência tremenda sobre a orientação política dos muçulmanos de todo o mundo, e constituiu o que se chamou «Movimento Islâmico» (Sardar, 2007: 95-6).

Mas também o conhecimento que tinham dos eventos relativos ao Islão e islamismo na África oriental e Ilhas. Listemos alguns. Em 1945, logo a seguir à Guerra, Aga Khan, o chefe espiritual dos ismaelitas, criou em Mombaça a *East African Muslim Welfare Society* para ajudar as comunidades muçulmanas da África Oriental (sunitas na sua maioria) na construção de escolas, mesquitas e dispensários. Em 1963, deu-se a anexação da Eritreia pela Etiópia, contra a qual se opunha a *Frente de Libertação da Eritreia* de forte componente islâmica, criada em 1960. Pela época de 1962 / 63, o *Missionary Societies Act* restringiu a actividade das missões cristãs no Sudão e expulsou missionários, decisão que conduziu à insurreição cristã no sul do país. Em 1963, as confrarias sufis recuperaram a sua importância na Ásia Central, mas na África subsaariana viram levantar-se contra si correntes ortodoxas, das quais o *wahabismo*. Em Janeiro

⁸³ Na época, a maioria dos dirigentes era proveniente das missões cristãs não católicas do Sul e católicas do Centro (sobretudo de Zóbué e Fonte Nova).

de 1964, os «afrochirazi» derrubaram o sultão de Zanzibar e sobrepuseram-se à predominância árabe que liderara até então. A 29 de Outubro desse ano, nasceu a Tanzânia. Nesse ano de 1964 e no seguinte, realizaram-se várias cimeiras da Liga Árabe, nas quais esteve presente a questão Palestina. Em Janeiro de 1967, o inglês foi substituído pelo kisuaíli na administração tanzaniana. Salvo a ilha Mayotte, que decidiu em plebiscito manter-se ligada à colónia, as restantes Ilhas Comores tornaram-se independentes em 1975 e passaram a formar a República Federal Islâmica das Comores. Mas em 1997, as ilhas Nzwani e Mwali declaram a Independência, desencadeando conflitos entre tropas do governo e separatistas.

O terceiro e último período de expansão islâmica durante o colonialismo tardio efectuou-se na consequência da abertura religiosa que Portugal operou nos anos 1960 e 1970 para tentar prevenir contra a Guerra de Libertação. Todavia, o Islão não ganhou terreno porque foi uma força de resistência colonial ou de aderência à luta de libertação, mas porque se deixou cooptar pelo poder colonial que lhe reconheceu, em troca, um estatuto quase oficial e lhe permitiu estender-se geograficamente (como aliás, a outras confissões não-católicas).

Foi neste contexto (incluindo o de um maior conhecimento da escrita no norte de Moçambique) que se desenvolveu no seio das próprias confrarias e à margem destas o interesse cada vez maior pelas escrituras sagradas e por um Islão mais conforme com essas mesmas escrituras. Por essa época, muçulmanos do norte de Moçambique tinham já começado a frequentar centros de saber islâmico em Zanzibar, Comores, Iémen, Sudão, Egipto, Arábia Saudita e Paquistão.

Os primeiros anos da Independência foram marcados por um laicismo militante com vista à formação de um Estado promotor de uma Nação supra «micro-identidades» de tipo étnico ou religiosas e contra as desigualdades regionais herdadas do colonialismo. Este projecto político deu origem a um grande mal-estar entre o Estado e as confissões religiosas⁸⁴. Por isso, tanto para o «país macua» como para outras regiões, Maputo não atendeu à realidade social e religiosa local na preocupação de implementar a ideia da Nação e do Estado laico, ambos os conceitos estranhos no terreno, prescindindo por isso de contemporizar com os letrados islâmicos opositores do Islão «étnico» e com os dignitários das confrarias, cujo Islão se tornou passivo nos primeiros anos e resistente a seguir. Por seu turno, a inicial atitude de resignação deveu-se ao facto de se encontrarem enfraquecidos pelas suas divisões internas e por continuarem a ver o Estado como católico (Morier-Genoud, 1996:2). Também por isto, nos primeiros anos da Independência o islamismo ficou mais contido no litoral norte e nalguns outros pontos do país.

⁸⁴ Nos meses de Abril / Maio de 1979, a imprensa nacional difundiu as *Normas para o funcionamento de certas actividades das Igrejas*, dadas anteriormente a conhecer, numa reunião dos Bispos Católicos com representantes do Partido e do Estado, ocorrida em Maputo, a 6 de Dezembro do ano anterior.

O novo Estado banuiu o associativismo islâmico em Agosto de 1976 (Decreto-Lei 13/76, de 3 de Abril), o que acabaria por gerar tensões internas e externas entre o Islão e o Poder central, que foram aproveitadas pela *Resistência Nacional Moçambicana* (Renamo) na desestabilização política, social e militar desde o final dos anos 70. Foi em consequência deste último conflito armado (1976/7-1992), começado por uma agressão externa, mas que se prolongou numa verdadeira guerra civil, sempre com o apoio internacional, que o peso político e social das comunidades muçulmanas catalisadas pela tragédia aumentou de forma muito significativa.

Mesmo antes dos *Acordos de Paz*, na década de 1980 a 1990, voltou-se pois a um reposicionamento do Islão na sociedade moçambicana. Religião que se tornou muito visível e muito importante politicamente. Muitas mesquitas foram construídas nas cidades e mesmo no mundo rural, e os partidos políticos emergentes passaram a cortejar assiduamente as elites islâmicas. *Mutatis mutandis*, os muçulmanos tornaram-se actores importantes nos assuntos nacionais (Morier-Genoud, 2002:1) e começaram a envolver-se nos recorrentes debates sobre a etnicidade, «poder» e «medicina» tradicionais.

Com vista a dilatar a sua base social de apoio, a Frelimo começou a adoptar por esta altura uma política mais flexível face às confissões religiosas, e, no caso aqui em estudo, face ao Islão. Por isso, teve em 1980⁸⁵ um encontro com

⁸⁵ Nos primeiros meses de 1980, Samora lança a «Ofensiva Presidencial para rectificação de “estruturas” e correcção de erros a todos os níveis». Independência do Zimbabwè. A contra revolução moçambicana passa a actuar a partir da África do Sul, onde a *Estratégia Total* se tornara a política oficial com a subida de Botha ao poder em 1978. Secas assolaram o país na década de 80. A 1 de Abril deste ano foi constituída em Lusaka a *Southern African Development Cordination Conference* (SADCC). O principal objectivo desta organização era permitir aos Estados Membros (Angola, Botswana, Lesotho, Malawi, Moçambique, Swazilândia, Tanzânia, Zâmbia e o Zimbabwè. A 16 de Julho foi posta a circular a moeda nacional, o *Metical*. A 1 de Agosto teve início o 1º Recenseamento Geral da População de Moçambique Independente. A 27 e 28 de Novembro realiza-se em Maputo a primeira Conferência da SADCC. As características da guerra sobre o território nacional foram-se evidenciando variavelmente mediante recuos e avanços militares, na criação do que podemos designar «espaços tensos» e «espaços sossegados». Nestes últimos, assistiu-se, no período da guerra, às diferenciações quanto às dinâmicas sociais e económicas entre os espaços da Renamo, fundamentalmente rurais e distanciados dos grandes centros urbanos, e os espaços da Frelimo que na maioria se foram confinando aos círculos peri-urbanos e urbanos. Para o contexto urbano foi convergindo um grande fluxo de população desprovida das suas bases de subsistência económica e muito dependente de ajudas, quer através de redes constituídas na base de afinidades diversas, quer, em certos sítios, através de serviços de assistência de entidades governamentais e não-governamentais. No ano seguinte, a 20 de Janeiro de 1981, Ronald Reagan toma posse como Presidente dos EUA. A 30 deste mês, comandos sul-africanos atacam a Matola (a uma dezena de quilómetros de Maputo). A Assembleia Popular aprova um Plano Prospectivo Indicativo de 10 anos, no qual são definidos os grandes projectos prioritários de desenvolvimento. Ministra da Educação, Graça Machel, apresenta na Assembleia Popular a proposta do novo Sistema Nacional de Educação. Maputo expulsa diplomatas americanos acusados de pertencer à CIA. No entanto, Chissano (então MNE) visita Washington em Outubro.

uma delegação da *Liga Mundial Muçulmana* (sedeada na Arábia Saudita) pois verificara que este país, Omã e Comores apoiavam directa ou indirectamente a Renamo. Pouco tempo depois, em Janeiro de 1981, o governo moçambicano autorizou a criação de uma organização muçulmana a nível nacional, que se viria a concretizar com o nome de *Conselho Islâmico* três anos mais tarde⁸⁶. Em 1984 o Conselho estabeleceu delegações e sub-delegações na província de Nampula (cidade de Nampula, Ilha de Moçambique, Angoche, Nacala, Memba, Mogincual, Netia, Monapo e Murrupula)⁸⁷.

Nos dias 14 a 17 de Dezembro de 1982 a Direcção do Partido reuniu com representantes das confissões religiosas existentes na República Popular de Moçambique. Reunião que tinha por objectivo, segundo a Frelimo, o «estudo conjunto dos problemas específicos» de cada confissão «para melhor enquadrar a sua participação na vida nacional». Foi então afirmado solenemente que «a devoção pela sua fé nunca pode estar em contradição com o orgulho pela sua Pátria» e que as «Igrejas desempenham um papel importante na formação ética dos crentes, cabendo-lhes o papel de promover a unidade nacional, o desenvolvimento do amor pela Pátria, o combate ao racismo, ao tribalismo e ao regionalismo». Por essa ocasião foi criado o *Departamento dos Assuntos Religiosos* (DAR), adstrito ao Ministério da Justiça, com vista ao estabelecimento de canais de comunicação com as agremiações religiosas existentes no país para lhes garantir os direitos e exigir-lhes os deveres consagrados na Constituição, fazendo-as participar de forma activa no processo de desenvolvimento da Nação. Para as confissões religiosas «algo de novo se passara nestas reuniões: maior realismo na acção política, mais diálogo, maior colaboração entre todos. Embora numa ou noutra situação permanecesse ainda o rosto duro da ideologia,

Por sua vez, o subsecretário de Estado americano para os países africanos, Chester Crocker, visita Maputo em finais desse ano. Com início em 1981, um longo período de seca trouxe fome a muitas zonas do país, afectando mais de quatro milhões de moçambicanos. Foi a pior seca registada na África Austral que provocará a morte a cerca de cem mil moçambicanos até 1984. Ao longo deste ano, centenas de jovens, entre 18 e 30 anos, passaram na capital e nas capitais provinciais por diversos cursos de formação de quadros. Em Maputo estiveram instalados no Hotel Rovuma que tinha passado a ser Hotel do Partido. Prosseguiu em Cabo Delgado e no Niassa «o processo de libertação de desertores da Frelimo, marginais e outros criminosos que estiveram nos campos de reeducação, iniciado em 1979. Alguns eram antigos combatentes da Luta Armada de Libertação Nacional. Este processo visou engajá-los nas tarefas de reconstrução do País. A 11 de Novembro foi desencadeada a «Ofensiva da Legalidade» contra o abuso do poder por parte de Agentes das Forças Armadas e de Segurança. No discurso, Samora convida o povo a denunciar crimes e os culpados. Neste ano, numa data que não sei precisar, Aboobacar Hagy Mussa Ismail (Mangira) foi nomeado coordenador e mais tarde, Secretário-geral do *Conselho Islâmico de Moçambique*. Este Conselho passou a organizar o *hajj* anual e a celebração do *Id*, e a atribuir bolsas de estudo para os países árabes.

⁸⁶ A data da criação surge como sendo 1983, mas só em 1993 foi oficializada em *Boletim Oficial*.

⁸⁷ Bonate, 2006: 146-147, *apud* Casimiro, 2008: 351).

em realidade, já não era esta a que contava para o bem do povo moçambicano» (Sousa & Correia, 1998: 198).

Embora o *Conselho Islâmico de Moçambique* (CISLAMO) com sede em Maputo e delegações pelo país tenha nascido oficialmente no contexto específico desses anos, as origens do movimento islamita local vinha do passado, de meados dos anos 60, quando jovens e letrados muçulmanos «começaram a descobrir que havia muita coisa no Alcorão que os mais velhos não desvendavam, dizendo até que não valia a pena divulgar, porque nem todos seriam capazes de seguir os mandamentos. Mas os mais novos acharam que era preciso divulgar»⁸⁸. O Conselho foi pois constituído por muçulmanos letrados que professam uma interpretação ortodoxa da doutrina religiosa e da *xaria* (lei islâmica), e que se consideram os mais fiéis seguidores do Livro Sagrado e dos *hadiths* do Profeta. Negam o movimento *sufista*, surgindo como ferozes opositores à inculturação africana local do Islão e, por isso, às práticas das confrarias. Numa outra época e noutros contextos árabes e muçulmanos esta corrente islâmica foi chamada *wahabita* (*wahhabita*)⁸⁹. Desde a sua origem foi perfilhada por estudiosos de teologia nos centros de ensino religioso na Arábia Saudita, Iémen e Sudão. Alguns muçulmanos originários da Índia e do Paquistão, pertencentes à casta Surdi, também se consideram aderentes a este movimento. Os xehes (*shaykhs*) reformistas do CISLAMO legitimam as suas ideias baseando-se no Livro Sagrado e na *sunna*, bem como nos tratados clássicos e modernos sobre a jurisprudência (*fiqh*) islâmica. Consideram a adopção do traje preto (à maneira ocidental) para o luto por parte dos muçulmanos das confrarias como sendo ilícita (*haram*); e em relação às heranças argumentam, com base nas leis islâmicas, que uma parte (um terço) deve ser para a promoção do Islão, educação islâmica e caridade (*sadaqa*). Consideram sobretudo que as práticas de curandeirismo, feitiçaria e adivinhação são *haram* (proibidas) e *shirk* (pagãs), assim como a escrita de versos corânicos nas *cabr* (tábuas), para não falar de orações e cerimónias colectivas com o *dhikr*. Opõem-se ferozmente à leitura do Alcorão em voz alta e ao cantar das *qasidas* e dos *maulides* em memória do defunto como fazem os das confrarias, e que recebem dinheiro por isso, o que é considerado pelo Conselho uma prática satânica. Dizem que as orações fúnebres devem ser feitas em silêncio (*sukuti*), opondo-se especialmente ao uso de instrumentos musicais, tão usados nas culturas tradicionais banto e pelos *sufistas*. Criticam também o canto⁹⁰ em voz alta do Alcorão, e aconselham os chefes das famílias a não permitirem prantos ou lamentações durante os funerais (Bonate, 1999:1-8), *apud* Pinto (2002:103-4). Os *wahabitas* mantêm estreitas relações com a Arábia Saudita, Sudão, a *Africa*

⁸⁸ Entrevista de Isabel Casimiro (2008:350) a um Chehe de Angoche.

⁸⁹ Ver Glossário. Sobre as críticas dos *wahabitas* ao Islão das confrarias vide Alpers (1999), Bonate (2005), Monteiro (1989, 1993a, 1993b) e Morier-Genoud (2002).

⁹⁰ Sobre os cantos (profanos) e danças dos muçulmanos das confrarias vide Arnfred (2004).

Muslim Committee e a *Liga Mundial Muçulmana*. Na província de Nampula estão intimamente associados ao CISLAMO a *Comunidade Muçulmana*⁹¹, o *Centro Islâmico de Formação Profissional*⁹² e a *Universidade Mussa Bine Bique*. Por ocasião da sua oficialização, o *Conselho* teria cerca de 183.865 membros, números que parecem exagerados, porquanto esta organização recruta mais pessoas letradas e urbanas que rurais e «étnicas». Por seu lado, os muçulmanos *sufistas* consideram-nos como «estrangeiros» ou «estranhos», destruidores da identidade local, e pertencentes à rede dos favorecidos pelo comércio e pelas ligações aos diversos poderes instalados no país, nacionais e estrangeiros. Por volta do ano 2000, do Congresso Islâmico, em Angoche, afastaram-se 24 dignitários mais novos que deram origem a uma nova associação chamada *Ansar al-Sunna* ou *Ahl al-Sunna* (ou de forma corrompida: *Ahalissuna*). O afastamento destes muçulmanos do Conselho terá estado relacionada com uma alegada aproximação à Frelimo e por se sentirem discriminados pela liderança do Conselho por razões religiosas e raciais.⁹³

Pela mesma época da formação do *Conselho Islâmico*, as confrarias passaram a estar em 1983 do lado teológico de uma organização que se chamou *Congresso Islâmico de Moçambique (Sunni)*. Esta organização congregava, em Nampula os muçulmanos praticantes do rito *Chafita* e adeptos do *sufismo*⁹⁴ não satisfeitos com o *Conselho*. Esta emanção islâmica perfilhada pelas confrarias, de hegemonia negra e mista, é polarizadora de uma interpretação religiosa do Islão no contexto cultural local, integrando ritos *sufistas* onde se corporiza uma mestiçagem social e cultural que se traduz na integração de elementos da religião tradicional, assim como de práticas mágicas⁹⁵ e crenças na feitiçaria. Para os membros confréricos do

⁹¹ Em 2003, Lorenzo Macagno registou que o Conselho Islâmico se opunha agora à *Comunidade Muçulmana da Província de Nampula* que fora fundada por Abubacar Ismail Mangirá (Macagno, 2006: 115).

⁹² Projecto lançado em Nampula cidade, Angoche e Pemba por Xehe Abubacar, secretário-geral do Conselho, com o apoio do *Banco Islâmico de Desenvolvimento*, com formadores egípcios e moçambicanos.

⁹³ Bonate, 2006: 146-147, *apud* Casimiro, 2008: 352).

⁹⁴ Em 1983 estavam filiadas no Congresso as seguintes instituições: Associação Afro-Mahometana (Xipamanine); Confraria Islâmica da Matola (Matola Unidade F); Mesquita Nur-UI-Isslam (Xipamanine); Mesquita e Madrassa Xadulia (Maputo, Av^a de Angola); Mesquita Baraza (Mafalala); Madrassa Bairro da Liberdade (Liberdade-Machava); Confraria Cuwatil Isslam (Lhawana); Confraria Bezme Tabligh Isslam (Minkadjuine); Confraria Cadiria de Maputo (Mafalala); Confraria Islâmica do Infulene (Infulene); Associação Islâmica do Aeroporto (Aeroporto); Associação Anjuman Anuaril Isslam (Maputo, Rua dos Irmãos Roby); Comunidade Islâmica da Machava (Machava); Comunidade Mahometana de Maputo (Av^a Albert Luthuli); Mesquita Fiuzul Islame (Malhangalene); Mesquita do Bairro 25 de Junho (25 de Junho); Confraria Islâmica de Magude (Magude); Comunidade Islâmica da Moamba (Moamba); Comunidade Islâmica do Sabié (Sabie); Comunidade Islâmica da Manhiça (Manhiça).

⁹⁵ Isabel Casimiro verificou durante o seu trabalho de campo na região de Angoche que a maioria dos curandeiros que entrevistou era muçulmana (Casimiro, 2008: 344 e sgs.)

Congresso, «é preciso dar dinheiro para o enterro, lavagem do defunto, cerimónia do 3º e 7º dias, e depois dos 40 dias»⁹⁶. O *Congresso* têm um número maior de fiéis que o *Conselho*⁹⁷. O *Congresso Islâmico de Moçambique* filiou-se na *World Federation of Islamic Missions*, no *World Muslim Congress* e colabora com a *Muslim World League*. Desde o 1º trimestre de 1986 que o Congresso publica um órgão oficial, *O Minarete*⁹⁸.

Para o ano de 1987, o DAR refere para Nampula 285.565 muçulmanos, concentrados maioritariamente nas cidades de Nampula, Nacala-Porto e Ilha de Moçambique, assim como nos distritos de Angoche, Moma e Memba. Refere também que os muçulmanos estão na sua grande maioria agrupados no *Congresso Islâmico*, *Conselho Islâmico*, *Comunidade Muçulmana da Província de Nampula*, *Comunidade Muçulmana Seita Suni*, e *Comunidade Muçulmana Seita Shia Ithna-Asheri*.

Embora não seja relevante para o propósito do meu estudo, assinalo que a *Comunidade Muçulmana Seita Suni* é uma organização sunita que professa o rito *Hanafita*, cujos membros são maioritariamente de origem indiana e paquistanesa da casta Meman, com uma importante mesquita na Ilha de Moçambique e outra em Nampula. As suas influências doutrinárias remetem para países como a Índia, Paquistão e Irão e as organizações para-religiosas em Nampula têm o apoio da República Islâmica do Irão e da *Africa Muslim Commitee*. Quanto à *Comunidade Muçulmana Seita Shia Ithna-Asheri*, ela é uma pequena organização de confessos do ramo xiíta dos Doze Imãs. Em 1986 contava com 235 efectivos, e três anos depois com 400 fiéis (Pinto, 2002: 120), com duas mesquitas, uma na Ilha de Moçambique e outra em Nampula cidade.

A existência de todas estas organizações mostra a heterogeneidade da comunidade islâmica na província de Nampula. Para o objectivo do meu trabalho é importante realçar como o Islão das confrarias é distinto das outras organizações, sendo que «a principal linha de fractura que os distingue no plano da dimensão religiosa remete para aspectos e circunstâncias que, de forma mais ou menos matizada, reenvia para alguns dos elementos que corporizam o substrato da identidade e da lingua macua» (Pinto: 2002: 124).

⁹⁶ Isabel Casimiro, 2008: 350.

⁹⁷ Ver mais acima, e o meu texto sobre as «Irmandades muçulmanas no Norte de Moçambique», no *Semanário Savana* (páginas centrais). Maputo, Ano III, n.º 116, de 5 de Abril de 1996, e o texto de Fernando Amaro Monteiro sobre «a corrente *Wahabita* [na década de 1970 em Moçambique] in: *O Islão na África Subsariana* (Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana, realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto), Coord. António Custódio Gonçalves. Porto, FL / CEA, 2004: 107-113.

⁹⁸ *O Miranete* – Órgão do Congresso Islâmico de Moçambique (Sunni), Ano 1, n.º 1, 1º trimestre de 1986, 16 p e capas. N.º 2, 2º trimestre de 1986, n.º 4, n.º 3, 3º trimestre de 1986, 4º trimestre de 1986; Ano II, n.º 5, 1º trimestre de 1987, n.º 6/7/8, 4º trimestre de 1987.

Ao Congresso surgem associadas mesquitas, madraças, irmandades, associações, liga das mulheres e liga juvenil. São todos sunitas ortodoxos que professam os princípios do “*Ahal-Sunnat-Wal-Jammāl*” e com representantes das quatro escolas jurídicas islâmicas: *Chafita* (popular no sudeste asiático e litoral africano oriental), *Hanafita* (dominante na Turquia, Índia e Paquistão), *Malikita*⁹⁹, *Hambalita* (na Arábia Saudita e no Qatar). Os seus membros identificam-se por usar cofió, por rezarem e lerem o Alcorão no cemitério em voz alta, praticar a *kalima* nas cerimónias fúnebres quando se lava e transporta o cadáver segundo a tradição dita *bid’ā*. Têm também a sua própria maneira de estudar, de fazer *maulide* pelo aniversário da morte do seu *nabe*. Os muçulmanos do Congresso respeitam a tradição, que difere de zona para zona, para não entrarem em conflito com os mais velhos e com os antepassados. Festejam a circuncisão. Muitos dos seus *xehes* não possuíam formação islâmica adequada e têm liderado os assuntos religiosos tal como é feito nas práticas ancestrais banto (Bouene, 2004: 115-130).

Os muçulmanos do Conselho vestem de modo diferente, as mulheres não podem usar vestidos decotados, o rosto deve ser tapado, e não rezam e festejam como os do Congresso, que rezam em voz alta e festejam o fim do Ramadão com o aparecimento da Lua nova. Os membros do Conselho são seguidores do *wahabismo*, doutrina que professa o retorno aos ideais puristas de interpretação religiosa, recusa as práticas de miscigenização dos princípios básicos e do cerimonial consagrado pelo Islão, como o dos rituais africanos, defendendo a prática íntegra da ortodoxia sem qualquer adulteração.

Entre 1990 e 2000 o número de confissões e organizações religiosas reconhecidas pelo DAR quase que triplicou, registando-se um aumento das organizações muçulmanas para mais do dobro. Em 1990 publicou uma lista geral das confissões e organismos onde se incluía o *Congresso Islâmico de Moçambique*, o *Conselho Islâmico de Moçambique*, a *Comunidade Mahometana*, e a *Africa Muslims Agency*. Três anos depois, ou seja, um ano após o Acordo de Paz, a lista acrescenta a estas a *Associação Muçulmana de Moçambique*, a *Associação Liakhuruty Islâmica de Moçambique*, e a *União Muçulmana da Matola*¹⁰⁰. A *Africa Muslims Agency* é uma ONG islâmica sediada no Kuwait, cuja delegação em Nampula tem uma forte presença com apoio na construção de mesquitas, viagens dos peregrinos, educação, saúde e infra-estruturas básicas.

⁹⁹ O imã Malik ubn Anas (nascido em data desconhecida em Medina e falecido em 801 d.C. também em Medina) é o autor do célebre livro *Muwatta* (O caminho Feito Suave), que é considerado o primeiro grande corpus da lei islâmica (Sardar, 2007: 87).

¹⁰⁰ Em 1994 foi inaugurado na Matola o internato *Sayyidina Hamza* pertencente ao *Congresso Islâmico*, sob a direcção do xehe Aminuddin Muahammad, e com alunos do sexo masculino oriundos de todas as províncias.

No que se refere à província de Nampula, a delegação local do DAR refere para 1990 cinco organizações muçulmanas: a delegação provincial do *Congresso Islâmico de Moçambique*, a delegação provincial do *Conselho Islâmico de Moçambique*, a *Comunidade Muçulmana da Província de Nampula*, a *Africa Muslims Agency* e a *Comunidade Muçulmana Seita Shia Ithna-Asheri*. Em 1997 já surgem registadas mais três: a *Associação (ou Comunidade) Muçulmana de Angoche*, a *ONG Islâmica Muassassa*, e a *Associação Mahometana Seita Suni* (apud Pinto, 2002: 116)

6. Depois do Acordo de Paz

O ano de 1992 foi determinante para se chegar à *Paz*. Em Janeiro e Março realizaram-se rondas decisivas do Processo negocial, na última das quais foi assinado o *IIIº Protocolo* relativo à futura *Lei Eleitoral*. Mas o ambiente social no país continuava muito «tenso». Corriam insistentes boatos nos últimos dias de Agosto sobre cartas anónimas e panfletos incitando brancos e «monhés» a saírem do país¹⁰¹. Na perspectiva dos *Acordos* algumas tensões poderiam surgir.

Mas a 4 de Outubro foi finalmente assinado em Roma pelo Presidente Chissano (da República e da Frelimo) e pelo Presidente da Renamo, Afonso Dlakama o *Acordo Geral*. No dia 15 de Outubro foi declarado o cessar-fogo. Todas as forças militares deveriam ser desmobilizadas a partir desta data para dar lugar a um novo exército com cerca de trinta mil homens, constituído por partes iguais de efectivos do governo e da Renamo. O sector económico nacionalizado do país continuava em grande distribuição, até final de 1992 tinham sido privatizadas 207 empresas, sendo a maior parte delas do sector da indústria, energia, comércio e agricultura. Só a 16 de Dezembro o Conselho de Segurança das Nações Unidas aprovou a constituição de uma força militar de interposição, conhecida por ONUMOZ.

Moçambique pagara um elevado preço pelo apoio que dera à luta de libertação do Zimbabwe e da Namíbia, e na luta pelo fim do *apartheid* na África do Sul. O país Independente fora vítima das superpotências no contexto da guerra-fria e da expansão das suas áreas de influência geopolítica. Sofreu em seguida os efeitos de uma guerra civil prolongada. Mas não devemos considerar que o conflito interno foi tão só um produto pós-colonial. Pelo contrário, ele teve as suas raízes no período colonial, e, particularmente, na luta nacional de libertação. Por isso deve ser considerado como a fase terminal da luta pela Independência, e a fase de relançamento da identidade nacional, que se pretendia agora menos “jacobina” e para a qual os muçulmanos também são «chamados» a participar. Foi neste novo contexto que o Islão mais letrado começou a intervir a nível nacional, diferentemente, portanto, àquele que dera lugar à «macuanização» confrérica.

¹⁰¹ Testemunho por mim registado na cidade de Maputo.

Ou seja: o «marxismo» do Estado laico do final dos anos 70 foi substituído na década de 80 por novos credos «nacionais», e “micro-nacionais”, incluindo religiosos (na medida em que a religião é usada pelos fiéis para posicionamentos face à macro-sociedade). O conflito entre o Conselho e o Congresso, para além da doutrina, exprime-se agora entre o “nacional” e o “étnico”. Não foi por acaso que Moçambique aderiu neste ano à Organização de Conferência Islâmica.

No contexto da guerra em Moçambique, 1964 a 1992, com um curtíssimo interregno entre 1974/5-1976/7, cruzaram-se quatro conflitos complementares, mas distintos no teatro das operações que envolveram de uma maneira ou de outra os muçulmanos de Moçambique.

O primeiro destes conflitos, o mais conhecido e o mais óbvio, foi o da luta pela Independência, conduzida pelo movimento nacionalista contra a potência colonial.

O segundo foi o conflito regional na África Austral que se manifestou de três formas diferentes, se bem que interligadas. Por um lado, através dos apoios antagónicos que os países vizinhos conferiam aos vários beligerantes – os movimentos de libertação e Portugal -, passando por vezes pela intervenção militar directa. Por outro, pela ajuda de Portugal a grupos dissidentes de países fronteiriços cujos governos apoiavam os movimentos independentistas. Por último, através das ligações destes movimentos aos partidos nacionalistas e *antiapartheid* da Rodésia, Namíbia e África do Sul.

O terceiro foi o conflito leste-oeste no contexto da Guerra-fria, com as duas superpotências a disputarem o alargamento e consolidação das suas áreas de influência na África subsariana e das rotas da Antártida, através de apoios aos diferentes movimentos de libertação. Neste contexto inscreve-se também a benevolência e os auxílios subterrâneos que países do bloco ocidental foram dispensando a Portugal para a sua «Guerra do Ultramar».

Por último, o quarto conflito, a guerra civil, que comportou duas componentes. Uma, resultante de clivagens entre movimentos de libertação ou no próprio seio de cada movimento, frequentemente traduzidas em combates armados (no caso angolano, p.e.), o que favorecia a parte portuguesa, que, aliás, procurava alimentar estas cisões. Outra, residindo no facto de, na guerra colonial, originários da colónia integrarem exércitos antagónicos que se combatiam, guerrilheiros nacionalistas de um lado e militares negros das forças coloniais regulares juntamente com grupos especiais (GE's) e grupos paraquedistas (GEP's) que começaram a actuar com a abertura da frente de Tete, mas que foram igualmente utilizados noutras zonas de combate. «Em 1974, havia em Moçambique cerca de uma centena desses grupos (Machado, 1977:37). Este mesmo autor militar, que escrevera sobre Angóche, afirma no texto aqui referido que os «macuas» estavam armados e que, em 1966, defenderam as suas aldeias» (*Idem*: 36).

Com a declaração da Independência e a transferência da soberania, desapareceu a componente armada da luta de libertação. Mas os restantes conflitos

perduraram e por vezes agravaram-se. A Frelimo, que tomou o poder durante a guerra de libertação e geriu os primeiros anos do novo Estado foi conduzida por um grupo que se solidificou para defender os propósitos políticos em torno de um pequeníssimo núcleo que se serviu do «marxismo-leninismo» para obter o suporte dos países e partidos irmãos, que, por sua vez, procuravam servir-se dele¹⁰². Outras fracções da Frelimo mantiveram-se discretas, mas sempre a conspirar, de punho levantado. Alguns dos seus membros foram eliminados. Outros, como Dlakhamu – ex-desertor do exército colonial, ex-comandante da Frelimo, finalmente da Renamo –, conseguiram inserir-se na luta externa contra o poder da Frelimo, deixando de ser da (antiga) frente para ser outra coisa dominada por sectores coloniais, «flechas» e não só, que queriam vingar a derrota que consideravam imerecida. A tribo dos Cristinas, Evos & Cia ameaçou aquela fracção «nacionalista negra» da Frelimo, e por isso foi eliminada, com o paradoxal patrocínio sul-africano. Existiu, pois, nesta história da libertação, um *continuum* «de Wiryamo a Homoíne» que ultrapassou a própria Frelimo e as suas facções. E na qual, estiveram sempre presentes sectores contraditórios do cristianismo e do Islão.

Um ano após o *Acordo de Paz* foi oficializado em Moçambique o *Conselho Islâmico*, dez depois da sua criação, com o apoio da *Liga Mundial Islâmica* e do governo Saudita. O *Conselho Islâmico* defende a corrente *wahabita*, como vimos, seguidora de uma doutrina “purista” do Islão, por oposição aos ensinamentos que professam os responsáveis muçulmanos das confrarias e outros agrupamentos filiados no *Congresso*. Os membros do *Conselho* ainda são minoritários no País, mas estão fortemente internacionalizados. Em Nampula, província que concentra mais de 70% da comunidade muçulmana do país, nem toda a população está receptiva para a doutrina dos “estudantes de Teologia» que não admitem uma perspectiva inculturativa para o Islão. As mudanças em curso desde os anos 80 podem ser ilustradas pela seguinte narrativa: «na Ilha de Moçambique, a mesquita Abu Bakre A-Sidik e a escola corânica com o mesmo nome são dirigidas por António Mahando, homem alto e com ar distinto. A sua vontade optimista é um dia estender as preces para fora da mesquita, para os Bairros da Ilha, e fazer chegar “a verdadeira mensagem do Profeta” a todas as pessoas. A mesquita e madraça Abu Bakre A-Sidik é o único local de culto ligado ao *Conselho Islâmico* que existe na Ilha de Moçambique. Mas desde 1992, passou de 18 para 580 membros, diz Mahando. Ao nível de todo o distrito, as cinco mesquitas onde se

¹⁰² Haverá certamente bastante literatura publicada sobre a relação dos Partidos comunistas de Leste e do Ocidente com a Frelimo, do auxílio do Bloco de Leste à luta de libertação e da cooperação de países deste mesmo bloco, sobretudo Alemanha de Leste, Bulgária, URSS e Roménia com Moçambique Independente. Mas não fiz essa pesquisa. Marginalmente cito o que tenho à minha frente: Héctor Guerra Hernández, «Do Rand à RDA. Modernização compulsória e práticas sociais e estratégias de mobilidade social», in: *Revista d'Antropologia i Investigació Social*, (Barcelona), Número 3. Juny de 2009: 61-83, onde se diz alguma coisa das relações com a RDA.

professa esta corrente contam com cerca de 1500 membros, e mais de mil alunos nas madraças. Estes locais de culto foram surgindo pouco a pouco com jovens, acabados de regressar do Sudão, da Arábia Saudita ou do Paquistão, formados em Teologia, e que tentam difundir uma visão mais “correcta” do Islão, a mesma do Conselho Islâmico, que tem ganho influência, graças ao apoio de organizações internacionais e Estados Islâmicos»¹⁰³.

Ora, segundo Mahando, nesta corrente religiosa é expressamente proibido falar de política na mesquita. O que não impossibilita que este influente líder religioso fosse na época um destacado membro do comité distrital da Frelimo e delegado na Ilha do *Conselho Islâmico*. Como ele, alguns deputados em Maputo são membros desta organização. O *Conselho Islâmico* defende a corrente *wahabita*, dos seguidores da doutrina “puritana” que rege o reino da Arábia Saudita, geralmente referida como “fundamentalista”, em oposição aos ensinamentos que professam os responsáveis muçulmanos das confrarias, identificadas com o *Congresso Islâmico*. Mahando costuma explicar nas suas prelecções em árabe na mesquita a importância da aplicação da *Sharia* (Lei Islâmica). Mas num português perfeito diz: “queremos que a pessoa obedeça à lei divina”. O Alcorão proíbe a “ladrageira”, explica com um olhar imperturbável. “A quem rouba pela primeira vez, deve ser cortado o braço direito. Se mesmo assim continuar a roubar, corta-se a perna esquerda. À terceira vez, é a pena de morte”. É o que a *sharia* manda, defende mais do que uma vez. “O homem que comete adultério é chicoteado em público¹⁰⁴. Se sobreviver ao castigo, é-lhe autorizado viver. A pena de morte é para a mulher. Se cometer adultério, pode ser apedrejada até à morte, ou fechada na sua casa até morrer”. O Alcorão condena a “inovação”, acrescenta. “Tudo o que não faz parte da tradição do nosso Profeta, a nossa religião condena. As mulheres devem andar totalmente cobertas, só com a cara e a mãos a descoberto. No mês do Ramadão as pessoas estão expressamente proibidas de dançar e ter qualquer actividade cultural. É o que a *Sharia* diz, insiste. “Quando há falecimento de um irmão muçulmano, as pessoas devem manter-se em silêncio”, mas «não é o que acontece na mesquita vizinha». Nessa mesquita, a Central, a dos *xequês* das *confrarias*, Mahando pode participar nas orações, mas deixou de poder pregar. Lado a lado, na mesma rua, os dois locais de culto são o exemplo vivo das clivagens acentuadas nos últimos anos entre os muçulmanos de Nampula, entre a doutrina *wahabita* e a das *confrarias*. Mahando diz que as *confrarias* confundem tradição com religião. Na sua visão, só isso explica que dancem e toquem instrumentos

¹⁰³ «*Confrarias e Madraças disputam a fé dos moçambicanos*» (Domingo, 28 de Novembro 2004).

¹⁰⁴ Em Fevereiro de 1979 foi introduzida a Pena de Morte para «crimes contra a segurança do povo e do Estado» (Lei 2/79); em Março de 1983 a *Lei das Chicotadas* foi promulgada (Lei n.º5/83). Leis que foram revogadas ou estão no esquecimento; o que não impede que o pensamento de Mahando seja mais radical ainda.

quando há um falecimento, ou comemorem as datas do nascimento do Profeta com cânticos»¹⁰⁵.

As *confrarias*, que começaram a formar-se na Ilha no fim do século XIX e início do seguinte, reúnem na contemporaneidade um grande número de crentes, mais de cem mil, um número superior aos fiéis do Conselho, e com muitos mais locais de culto. Cerca de 800 mesquitas em toda a província de Nampula, onde se juntam os crentes.

Por sua vez, a *África Muslim*, com sede em Nacala, é uma das organizações, financiada por empresários do Kuwait, que atribui bolsas para dentro e fora de Moçambique. Esta organização está hoje presente em várias províncias, sobretudo nas três do Norte, onde abriu madraças de tipo novo, passando de 200 para 800 alunos, entre os quais crianças da escola primária»¹⁰⁶.

Em 2000, para além das oito organizações muçulmanas já existentes, o DAR incluiu na sua lista o *Anjuman Anuaril Isslamo*, o *Islâmico Mussassa Ahlubatt*, a *Comunidade Islâmica de Manica*, e a *Comunidade Islâmica do Chibuto* (*apud* Pinto, 2002:115). Em Junho de 2001, a Fundação Aga Khan¹⁰⁷ lançou um programa de desenvolvimento nos distritos costeiros de Cabo Delgado onde vive uma população muito islamizada.

Cada uma das diferentes organizações muçulmanas representadas na província de Nampula, incluindo as várias confrarias, têm uma dimensão identitária própria, embora possa ser constatada uma identidade muçulmana global, que se manifesta por vezes em momentos de crise humanitária ou nos confrontos com o Estado ou outras confissões religiosas. Foi o que sucedeu em 1994, por causa da passagem do ciclone Nádia, que levou todas as organizações islâmicas a pedir colectivamente ajuda, e, em, Nacala, no ano de 1997, por causa da “guerra dos altifalantes” levada a cabo pela Igreja católica ao protestar contra o uso das chamadas às orações por esse meio e ao qual responderam em uníssono as organizações muçulmanas da cidade.

7. A questão dos números

Para o propósito a que me propus neste estudo, convirá, para o vastíssimo território da província de Nampula, sul de Cabo Delgado, sul do Niassa e zonas ribeirinhas da fronteira da Zambézia, comparar dados estatísticos sobre o número

¹⁰⁵ «*Confrarias e Madrassas disputam a fé dos moçambicanos*» (*Domingo*, 28 de Novembro 2004).

¹⁰⁶ «*Confrarias e Madrassas disputam a fé dos moçambicanos*» (*Domingo*, 28 de Novembro 2004).

¹⁰⁷ «The Aga Khan Foudnation (AKF) is a private, non-denominational development agency, established by His Highness the Aga Khan in 1967, with a head office in Geneva, Switzerland, and affiliates or branches in USA, Canada, UK, Potugal, Bangladesh, Índia, Pakistan, Tajikistan, Mozambique, Kenya, Uganda and Tanzânia. The AKF Office in Mozambique was established in June 2001 (Comunicado da AKF, Maputo).

de falantes de língua materna (ou primeira língua) macua (*emakhuwa*) com a população muçulmana dessas mesmas regiões¹⁰⁸. Claro está que este exercício tem pouco de científico. Nem todos os muçulmanos recenseados no território aqui considerado têm o emakhuwa como língua materna. Por conseguinte, a simples sobreposição dos dois universos não nos conduz a indicadores analíticos fiáveis. Vou usar a comparação para que tenhamos apenas uma simples ordem de grandeza. E mesmo assim, infelizmente, as estatísticas sobre as línguas banto e particularmente sobre as religiões são muito incertas e as últimas muito recentes. Os números consultados mais consistentes referem-se à província de Nampula, procurarei analisar em estudos futuros o número de falantes e de muçulmanos para as regiões de dominância linguística macua para além das fronteiras desta província.

Para 1950, o recenseamento¹⁰⁹ apontava para 5.646.957 o número de habitantes da população não-civilizada de Moçambique¹¹⁰, da qual 1.775.564 eram *macuas* (31,44%) e 517.429 *lômuês* (9,16%), sendo que o critério contabilístico terá sido exclusivamente o da língua materna. Os *macuas* viviam essencialmente no distrito de Moçambique, hoje província de Nampula (98,71% da população local), 69,32% da população e Cabo Delgado era macua, e 38,24% da população do Niassa.

Num relatório de 1961¹¹¹, o Padre Albano Mendes Pedro escreveu que o censo desse ano apurara 612.355 fiéis do Islão em Moçambique (*Apud* Monteiro, 2993: 300). No entanto, este último autor considerou exagerado o número, e mais estranhou que, de acordo com o mesmo censo, o distrito de Quelimane apresentasse 2,5% de população islamizada, o de Moçambique apenas 10%, o de Cabo Delgado, 50% e o do Niassa 70%. Infelizmente, não apresenta outras percentagens nem argumentos para a sua discordância. Por sua vez, José Júlio Gonçalves avançou o número de 598.767 para o mesmo ano (Gonçalves, 1962:219-221), e para 1955, um número de muçulmanos entre 700.000 e 1.000.000, numa população total moçambicana de 5.764.362 pessoas. Tudo estimativas que, para o meu propósito, não elucidam muito. Michel Cahen considera que o número de muçulmanos foi subestimado no Censo de 1950 «por causa das carências

¹⁰⁸ Há a registar a diáspora macua das confrarias para outras regiões do país, sobretudo para a capital. Ver a este propósito o texto de M. J. Correia de Lemos, «Reviver a Ilha [de Moçambique], na Mafalala [bairro de Maputo]», in: *Arquivo*, vol. 4, 1988: 49-58, e uma narrativa de José Craveirinha publicada a 26 de Fevereiro no *Brado Africano* com o título «Maulide Rifai na Mafalala» (*apud* Macagno, 2006:143).

¹⁰⁹ Moçambique (Província de), Repartição Técnica de Estatística, 1955 – *Recenseamento geral da população em 1950. vol. III, População não civilizada*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique. Apenas este recenseamento de 1950 registou a composição étnica da colónia.

¹¹⁰ Numa população total de 5.733.000 habitantes (na qual apenas 4.353 possuíam o estatuto de assimilados).

¹¹¹ Pe. Albano Mendes Pedro, *Missão para o estudo da Missionologia africana. Influências político-sociais do Islamismo em Moçambique* (Relatório Confidencial), 1961.

técnicas e de uma fraca cobertura administrativa em certas zonas; uma parte dos muçulmanos, diz ele, oi provavelmente classificada na vasta categoria dos “Outros”, que agrupava as igrejas cristãs dissidentes (então consideradas seitas pagãs), as religiões tradicionais e uma parte dos muçulmanos. Não obstante, em todos os escritos da época nota-se o pavor relativo ao crescimento do Islão. Mesmo se a percentagem dos muçulmanos ultrapassava os 10,60% oficialmente recenseados, é muito provável que não tenha sido idêntica aos 18,14% de 1960, e que houve um crescimento real passando talvez de 15 para 18% em dez anos»¹¹².

De facto, o IIIº Recenseamento (colonial) Geral da População de 1960 (publicado em 1965) regista para a colónia 18 % de muçulmanos. Com base nos dados preliminares deste Censo e de inquéritos anteriores, Velez Grilo elaborou o seguinte registo estatístico para as comunidades de «idiomas macuas». Sob a designação genérica de «*macuas*» viviam no distrito de Moçambique (hoje província de Nampula) cerca de 1.000.000 indivíduos; em Cabo Delgado, 280.000, no Niassa, 35.000, ou seja: um total de 1.315.000 «*macuas*» nas três províncias nortenhas, sem contabilizar, portanto, as diásporas internas e a emigração e exílio nas colónias vizinhas, sobretudo no Tanganica, em Zanzibar e no Quénia. Aos *macuas* de Cabo Delgado, pertenciam os *mêtos* de Namapa e Nairoto, 15.200; aos do NE do distrito de Moçambique, os *eráti* de Namapa e Nacarua, 100.000, e os *chacas*¹¹³ de Namapa, 15.000. No SE, em Boila (região de Angoche), os *mulai* seriam 20.000; a O e SO, os *chirimas* de Malema e Ribáuè atingiriam os 30.000 e no Alto Molócuè e Ligonha, 64.000. Os *chuabos* de Quelimane, Chinde e Mopeia, 200.000, e os *lómuès* 400.000 na Zambézia, estendendo-se para norte até Ribáuè, 4.000, e Cuamba e Murrupula, 5.000. Os falantes *kimuani* seriam 10.693 (em 1940): 3.224 em Palma (onde se consideravam *suaíli*), 4.075 em Macomia, e 3.394 no Ibo. Os *macas* de Cabo Delgado atingiam 27.000 indivíduos (Grilo, 1961: 131-145). Nesse final de 50, os principais núcleos islâmicos de todas estas zonas linguísticas pertenciam aos *macas*, *muani* e *suaíli* de Palma, Macomia, Quissanga e Ibo, todos de Cabo Delgado, *chuabos* de Quelimane e Chinde, *mulais* de Boila, *cotis* de Angoche, *sangages* de Sangage, *enahara* da Ilha, Lungo, Cabaceiras e regiões vizinhas, *erátis* e *chacas* de Namapa e Nacarua, *mêtos* de todo o sul de Cabo Delgado.

¹¹² Tradução minha de «en raison de carences techniques et d'un maillage administratif encore faible dans certaines zones; une partie des musulmans avaient certainement été classés dans la vaste catégorie des «autres», regroupant les églises chrétiennes dissidentes (alors considérées «sectes paiennes»), les religions traditionnelles et une partie des musulmans. Néanmoins, tous les écrits portugais de l'époque s'effraient de la «croissance de l'islam». Même si la proportion de musulmans dépassaient les 10,60% officiellement recensés, il est donc probable qu'elle n'était pas identique à ce qu'elle fut en 1960 (18,14%) et qu'il avait une croissance réelle – passant peut-être de 15 à 18 environ en dix ans» (Cahen, 2002: 362-3).

¹¹³ Ainda em 1994, o padre Manuel Neves, da *Sociedade Missionária*, voltou a estar no seio dos “seus” Chacas, em Ocua (Neves, 2004).

A partir de dados que compilara, Fernando Amaro Monteiro calculou para 1962 cerca de 500.000 islamizados em todo o território moçambicano. Para este ano, o *Atlas Missionário Português*¹¹⁴ indicou o número de 800 mil islamizados, que superava o dos católicos, estimados em 657.871. Continuava portanto uma grande disparidade do número de muçulmanos.

Para 1967, de acordo com os serviços de informação militar e a sua classificação étnica, Michel Cahen estabeleceu os seguintes montantes para o espaço linguístico macua-lómuè: «Num total de 3.078.600 falantes deste complexo linguístico, ou seja, 42% do total dos moçambicanos com língua materna banto, os *arrobi* contavam com 70.000 pessoas (0,95%), *achirrima* com 161.900 (2,20%), *macuas*, 763.600 (10,40%), *maca*, 552.000 (7,60%), *mêto*, 326.300 (4,50), *mulai*, 19.400 (0,30%), *imbamela*, 100.400 (1,40%), *chaca*, 39.200 (0,50), *errati*, 117.900 (1,60%), *marave* (de Namapa)¹¹⁵, 14.300 (0,19%), *marrevone*, 14.300 (0,19%), *lómuès*, 662.600 (9,10%), *malolo*, 94.800 (1,30%), *cocola*, 18.700 (0,25%), *macololo*, 11.900 (0,16), *maone*, 25.100 (0,34%), *manhaua*, 45.400 (0,62%), *marata*, 23.700 (0,32%), *massingire*, 7.100 (0,10%), *mihavani*, 5.900 (0,08%), *marengue*¹¹⁶, 3.500 (0,05%), (Cahen, 1994: 232, Tableau n.º 3)¹¹⁷.

O recenseamento colonial de 1970, como mais tarde o da República Independente em 1980, não apurou as opções confessionais da população.

No primeiro semestre de 1974, quase doze anos após a formação da Frelimo, a estimativa dos *Serviços de Centralização e Coordenação de Informações* (SCCIM) situava em 1.200.000 o total aproximado de fiéis do Islão em Moçambique. O *Gabinete Provincial de Acção Psicológica* aceitava este cálculo, embora considerasse que o apuramento estatístico dos fiéis muçulmanos era sempre muito controverso. Fernando Amaro Monteiro considerou que o «Islão em Moçambique se implantava e se desenvolvia principalmente nos distritos de Cabo Delgado, Nampula e Niassa entre os *macuas* (*macas*, *lómuès*, *mêtos*) e *ajauas*, e pelos muçulmanos asiáticos de origem indiana e paquistanesa e mestiços seus descendentes, disseminados um pouco por toda a província. O Islão consolidava-se fortemente no distrito de Cabo Delgado entre os grupos bem diferenciados de *suaíli* e *muanes*, e entre os *mulais* no SE do distrito de Nampula. Progredia lenta mas seguramente entre os *chirimas* de Nampula, os *chuabos*, *maganjas*, *lómuès* e *tacuanes* da Zambézia (por ordem decrescente). Em todo o restante território a presença muçulmana era muito discreta, se bem que em ascensão, mormente no distrito de Inhambane, entre os *bitongas*, e na periferia urbana de Lourenço Marques» (Monteiro, 1995: 449).

¹¹⁴ *Atlas Missionário Português*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar / Centro de Estudos Políticos e Sociais.

¹¹⁵ Grupo macua no vale do Lúrio com uma chefia política de origem «marave».

¹¹⁶ Chuabos do interior, ditos marendje?

¹¹⁷ Para uma crítica a este artigo ver Elísio Macamo, «A nação moçambicana como comunidade de destino», *Lusotopie* (Paris, L' Harmattan), 1996: 355-364.

Seja como for, chegada a Independência, em 1975, Moçambique encontrava-se com mais de um milhão de muçulmanos, ou seja, cerca de 15% da população total. Para esta estimativa serviu a relação das religiões praticadas nos distritos feita de acordo com a circular n.º 459/75, de 18 de Agosto de 1975, do Gabinete de Estudos do Ministério do Interior. Tomemos o caso da relação do distrito de Memba¹¹⁸: Católicos, cerca de 9.000 fiéis; muçulmanos (sunitas), 106.000; ismaelitas ou kojás, 30 fiéis (quase todos familiares), hindus, cerca de 30 pessoas, e animistas, cerca de 15.000. Os muçulmanos (sunitas) tinham 127 mesquitas espalhadas por três Localidades e 32 Círculos (não havia Círculo sem pelo menos uma mesquita). A Igreja católica possuía no distrito três Missões fundadas em 1948, a missão da Sagrada Família, de Memba, em 1960, a missão de S. Pedro do Lúrio, e em 1972, a de Nossa senhora da Conceição, em Cavá.

O Iº Recenseamento Geral da População de 1980 mostrou que os falantes do(s) idioma(s) *emakhuwa* perfaziam 3.231.559 indivíduos, ou seja: 27,7% da população do país, de longe, o grupo linguístico mais falado. Sendo que é predominante na província de Nampula (96,3%), maioritário na província de Cabo Delgado (64,8%), aqui, dominante a sul do rio Msalo, sobretudo em Pemba e nos 9 dos 13 distritos; é também ligeiramente maioritário em toda a província do Niassa (53,7%) e grandemente maioritário a sul da linha Maúa – Mehanhelas. Na província da Zambézia, o *emakhuwa* era falado por 7,3% da população, essencialmente em Pebane (97,0), no Ile (18,6%), em Quelimane (4,1%), no Gilé (2,3%), no Chinde (1,6%) e na Morrumbala (1,2%). Nas restantes 7 províncias do país era percentualmente insignificante.

O mesmo recenseamento mostrou a seguinte situação para os idiomas do litoral norte de Moçambique. Em Palma, 6,5% da população falaria *kisuaíli* (mas sem dados para o *ximakwe*, idioma falado na costa extremo NE, uma língua crioula resultante da inter-influência do *kimwani* e *kisuaíli*. O *kimwani* era pouquíssimo falado no país (menos de 1%), mas muito significativo em Cabo Delgado (5,5%), falando-se sobretudo no Ibo (82,1%), Mocímboa (36,2%), Quissanga (22,1%), Macomia (16,0%), Palma (12,0%), e Pemba – distrito e cidade (11,6%). Por sua vez o *ekoti* tinha apenas uma expressão de 1,8% na província de Nampula e 22,5% em Angoché, a região berço deste idioma. Curiosamente não há referências numéricas no Recenseamento ao *esangadgi* (ou *esakatji*), ao *enahara*, nem às variantes *ximêto* e *xirima* do *emakhuwa* padrão. Se conhecêssemos a distribuição dos fiéis muçulmanos por estas zonas de falares macua, veríamos que as suas línguas maternas (ou primeiras línguas) eram as do litoral, do *emakhuwa* oriental (*enahara*, *eráti*, *exaka*, *macua* de Pebane, Larde, Moma, Memba, Monapo, e já nessa altura Nampula-cidade, falares *macua* de todo o sul de Cabo Delgado e do Niassa, e *macua* falado em Quelimane e no Chinde.

¹¹⁸ Relação do Administrador João Francisco Inroga, de 28 de Dezembro de 1975, cópia por mim consultada em Memba, no mês de Agosto de 1976.

Aquando da reunião da Frelimo com os credos religiosos, em 1982, haveria cerca de 2.249.000 crentes islâmicos. Sete anos depois, para 1989, os dados estatísticos nacionais apontavam para uma percentagem de 16 a 18% islamizados e 18% cristãos, numa população de 15.371.000 indivíduos, ou seja: entre 2.459.360 e 2.766.780 muçulmanos.

Para o debate em torno do Islão letrado do Conselho *versus* Islão confrérico *sufista*, passados todos estes anos após a proclamação da Independência, convirá analisar o progresso escolar, alfabetização e transformações ocorridas nas próprias elites religiosas tradicionais e nas elites religiosas modernas¹¹⁹. Apenas a título ilustrativo, entre 1975 e 1980, «o número de alunos no Ensino Primário e no Ensino Secundário duplicou em ritmo de crescimento médio anual de 31,4% e 15,6%, respectivamente; quadruplicou nas 5ª e 6ª classes, atingindo o crescimento médio anual de 31,4% ao ano. Segundo o censo de 1980, a taxa de analfabetismo na população de 15 anos ou mais baixou de 90% para 71,9%, continuando, porém, elevada no grupo etário dos 7 aos 14 anos, com 70,7%, em relação a 56,3% entre os 15 e 24 anos. Já em 1985, esta taxa de analfabetismo (15 anos ou mais) desceu para 62%, mercê dos efeitos da explosão escolar e das campanhas de alfabetização (Mazula, 1995: 189). Convirá em estudos ulteriores fazer a análise estatística desta problemática do ensino e alfabetização no «mundo macua», incluindo do ensino nas madraças e também na *Universidade Mussa Bine Bique* desde os anos 80 até à actualidade e o seu impacto sobre as filiações e comportamentos religiosos.

Segundo Job Mabalan Chimbal, responsável pelo DAR, em 1991, as estimativas para o número de fiéis dos vários credos existentes em Moçambique seriam as seguintes: Muçulmanos, 30% da população, cerca de 4.500.000; Católicos, 20%, cerca de 3.000.000; Protestantes do Conselho Cristão de Moçambique, 15%, cerca de 2.250.000; Novas seitas (140 estariam identificadas), 5%, cerca de 750.000; Religião tradicional, 30%, cerca de 4.500.000¹²⁰.

Em 1992 já existiam em Nampula 3.392 mesquitas sob controlo directo do *Congresso*, das quais, 142 na cidade de Nampula, 115 na zona rural deste distrito, e 3.135 espalhadas pelos outros distritos, com relevo para Angoche e Moma. Desse ano a 1995, o *Conselho Islâmico* terá construído na província mais 5 mesquitas e 7 madraças.

Os resultados das eleições de 1994 deram em quase todo o norte de Moçambique uma grande expressão de votos à oposição à Frelimo, o que terá levado Michel Cahen a escrever que esse protesto foi a «expressão clara de uma

¹¹⁹ Sobre o ensino para os “indígenas” no período tardo-colonial, vide António Rita-Ferreira: «African Education in colonial Mozambique...» (Rita-Ferreira, 1998: 281-318).

¹²⁰ *Apud*, Pe. Francisco Ponsi, IMC, «A sociedade de hoje: “sinais dos tempos” e desafios para a Igreja de hoje e de amanhã», documento apresentado na Assembleia Arquidiocesana Extraordinária do Maputo (1-4 Agosto 1991), e publicado na revista *Rumo Novo*, Beira, 1/92: 3-16.

consciente identidade macua», tendo o cuidado de acrescentar, contudo, que isso «não é suficiente para dizer que temos aqui o primeiro passo de uma nova nação» (Cahen, 2002: 97 e 98). Infelizmente, o autor não analisou convenientemente a distribuição distrital dos votos nem nos diz qual foi a percentagem muçulmana e cristã da participação eleitoral. Já mais interessante foi o facto da Frelimo ter tomado em consideração a etnicidade e a representação de grupos de interesse para a elaboração das listas locais, o que terá evitado uma menor percentagem de votantes a seu favor. De acordo com um estudo de Luís de Brito (1995: 488-9), podemos registar que no «espaço macua», a Frelimo venceu nos distritos de Moma, Ribáuè, Lalaua e Mecubúri, e a Renamo nos restantes distritos da província de Nampula; a Frelimo ganhou em todos os distritos «macua» de Cabo Delgado, e a Renamo venceu nos distritos de Sanga, Lichinga, Nagaúma, Metarica, Maúia e Nipepe, da província do Niassa, tendo a Frelimo ganho nos restantes. Ora, em ralação aos distritos mais islamizados deste «mundo macua», a Renamo ganhou nos da província de Nampula, à excepção de Moma, e a Frelimo nos de Cabo Delgado, vencendo também no espaço muçulmano macua do Niassa. Não se poderá portanto concluir que terá havido um voto generalizado na Renamo dos macuas muçulmanos. Sobre o posicionamento das igrejas cristãs e outros credos face às eleições vide Morier-Genoud¹²¹.

De acordo com o Censo de 1997¹²², 26,3% da população moçambicana com mais de cinco anos tinha o macua (*emakhuwa*) como língua materna (3.291.916 pessoas) e 26,1% como idioma usado no dia-a-dia.¹²³ É falado essencialmente na província de Nampula (66,24% dos falantes deste idioma), mas também, como tenho vindo a referir, no sul de Cabo Delgado (*macua-mêto*), 21,74%, no sul do Niassa (*macua-chirima* e *macua* de Maúia), 8,73%¹²⁴, nas regiões fronteiriças da Zambézia (*macua-chirima*), numa grande simbiose com o *elómuè*, uma língua muito aparentada¹²⁵, e de modo disperso por esta província (2,57%), com alguns núcleos espalhados pelo país (Sofala: 0,17% dos falantes, e Manica: 0,10%), incluindo na área metropolitana da capital (0,23%). O Censo mostrou também que o *emakhuwa* era mais falado no meio rural (29,9%) que urbano (17,0%). Para além deste idioma, registem-se duas línguas aparentadas, o *elómuè*, na Zambézia, língua materna de 7,9% de moçambicanos (falada por 7,6% com mais de 5 anos),

¹²¹ Morier-Genoud, Éric, 1996b, «The Politics of Church and Religion in the First Multi-Party Elections of Mozambique», *Internet Journal of African Studies* (1), avril (<http://www.bradford.ac.uk/research/ijas/ijasno1.htm>).

¹²² IIº Recenseamento Geral da População em 1997. Resultados definitivos. Maputo, Instituto Nacional de Estatística, 1999.

¹²³ Incluindo, por conseguinte, todos os dialectos e falares locais.

¹²⁴ Em Cabo Delgado o *emakhuwa* provincial correspondia a 66,74% dos idiomas falados e no Niassa a 47,46%.

¹²⁵ O *elómuè* tinha neste Censo uma expressão de 97,87% na Zambézia.

e o *echuwabo*, 89,72% no distrito de Quelimane, 6,3% e 5,8% a nível nacional, respectivamente.

Segundo este mesmo Censo de 1997, a província de Nampula tinha uma população de 2.975.747 indivíduos, isto é, 19,5% dos moçambicanos. Dessa população provincial, 75% era rural e 25% urbana, 10,2% concentrava-se na cidade de Nampula, 5,3% em Nacala-Porto, e 1,4% na Ilha de Moçambique. Em termos regionais, 8% vivia no distrito de Moma, 7,7% em Angoche, 7,6% no Monapo, 7,1% no Eráti, 6,35 % em Memba, e 6,1% em Mogovolas. Distritos fortemente islamizados.

Com base nos resultados gerais do Censo e com os dados dos Postos Administrativos, Michel Cahen (2000, 2002) registou as seguintes percentagens de muçulmanos para a população geral com mais de cinco anos: 17,80% (Censo), 20,61% (dados dos Postos Administrativos). A distribuição dos muçulmanos pelo país era sobretudo notória nas províncias do Norte: Cabo Delgado, 54,80% / 65,50%, Niassa, 61,50% / 76,36%, Nampula, 39,10 / 47,15%, Zambézia, 10,00% / 09,34%, com um núcleo significativo na cidade e província de Maputo 6,40% / 5,56%.

De toda a população da província de Nampula, 39,10% era muçulmana (percentagem relativa a 1.139.564 indivíduos)¹²⁶, 27,2% católica, 15,8% evangélica, adventista ou mazione e os restantes pertenciam a outras religiões. Mas se considerarmos apenas os que admitiram professar uma religião, regista-se a seguinte distribuição: 47,15% de muçulmanos, 33,5% de católicos, 15,8% integram confissões evangélicas, adventistas, protestantes, ziones (*mazione*)¹²⁷ e outras religiões, e 18,7% religião tradicional africana. Dos muçulmanos, 48,9% eram homens e 51,1% mulheres, com uma clara maioria a nível rural (65,1%), o que é conforme ao carácter maioritariamente rural da província, embora, e isto será interessante analisar, a religião islâmica nestas paragens moçambicanas nortenhas tenha tido na origem uma implantação e um desenvolvimento em meios urbanos suafli, espaços culturais e sociais diferentes do das comunidades aldeãs do interior. Do ponto de vista somático, os muçulmanos negros são dominantes (99,6%), 0,2% são mistos (2138 indivíduos), 0,9% indianos (986 habitantes) e 0,1% brancos ou outros tipos somáticos, num total de 1073 residentes. Tal como

¹²⁶ Correspondendo a 42,3% dos muçulmanos a nível nacional.

¹²⁷ Trata-se de uma igreja do tipo pentecostal. Durante os seus rituais, os ziones entram num crescente estado frenético, por vezes em transe, coadjuvados por instrumentos de percussão, movimentos rítmicos e refrões, como aliás muitos muçulmanos sufistas; amiúde é feita a imposição das mãos, elemento de transmissão da força vital, pelos dignitários sobre os pacientes que se consideram em «falta», em «culpa» ou em estado de «impureza» por não cumprimento de qualquer dever sagrado ou que foram «visitados» por uma potência hostil do Além (Monteiro, 1995: 452). Sobre os *mazione* em Moçambique há alguma literatura. Vide Victor Agadjanian, «As Igrejas ziones no espaço sociocultural de Moçambique urbano (anos 1980 e 1990)», *Lusotopie* 1999, pp. 415-423.

sucede à escala nacional, também na província de Nampula os muçulmanos negros são maioritariamente habitantes das áreas rurais (65%) em desfavor dos centros urbanos de origem colonial (35%), ao contrário do que se constata em relação aos muçulmanos mistos (com 91,1% a residir nos centros urbanos e 8,9% em meio rural), e aos indianos (96,6% urbanos e apenas 3,4% rurais. Pelo contrário, os muçulmanos brancos ou outros não negros nem indianos residem na maioria em áreas rurais (63,4%)¹²⁸.

Em 1999¹²⁹, na província de Nampula, 39,1% era muçulmana, 27,3% católica, 12,6% outras confissões cristãs, 3,1% outras religiões e 16,2% religião tradicional africana. Fazendo fé a estes dados, no decorrer de dois anos a população muçulmana da província cresceu mais que as outras confissões religiosas.

A nível de todo o país, embora as estatísticas sejam precárias, em 2000 assumiam-se como islâmicos cerca de 10% da população. Num Islão composto por diversas correntes e vivências, com várias instituições a nível local e nacional, e também rivalidades no que toca a princípios religiosos e a posicionamentos políticos. Mesmo assim, desde os anos 80, caminhou-se para um islamismo de referência nacional, supra identidade local (macua, jua, ou de origem asiática), todavia portador de algum conflito entre a vertente pan-islâmica e a vertente islâmica africana, resultando esta, como vimos, de uma longa história de sincretismos.

A visão que a Igreja Católica tinha no ano de 2002 do islamismo em Moçambique por um dos seus membros era a seguinte: «Os muçulmanos constituem 31% da população e estão reagrupados em várias comunidades: a) Associação Maometana que reúne 5 % do total dos muçulmanos; é formada, em sua maioria, por comerciantes indianos e paquistaneses. b) Conselho Islâmico de Moçambique que são 10 % dos muçulmanos no país; é formado por gente de alto nível económico. Entre eles há grupos radicais, de tendências fundamentalistas. c) Congresso Islâmico formado pela maior parte da população muçulmana. Na sua maioria são do Norte, nomeadamente das províncias de Nampula, Zambézia, Niassa e Cabo Delgado. Em geral, este grupo é tolerante, com tendências mais abertas e moderadas do que os grupos anteriores. d) Grupos Estrangeiros (como “African Muslim Agency” e outros). São grupos missionários, de expansão e penetração, e fundamentalistas. Estão em Nacala, Nampula e Maputo, principalmente»¹³⁰.

Nas recentes eleições de 2009, a Frelimo ganhou 42 presidências de município e teve a maioria em 42 das 43 assembleias. A Renamo foi rechaçada dos

¹²⁸ Dados compilados por Maria João Paiva Ruas Baessa Pinto (2002: 113-114).

¹²⁹ Perfil Provincial da Pobreza e do Desenvolvimento Humano da Província de Nampula, 2000.

¹³⁰ Pe. Francisco Lerma Martinez, «Um olhar contemplativo e empenhado do nosso tempo». Estudo apresentado na Assembleia Regional do IMC de Moçambique, realizada em Guiúá (Inhambane), a 25 de Julho de 2002. (Nota: na regra espanhola, diferente da portuguesa, o principal apelido vêm antes dos outros, por isso na bibliografia deverá procurar Lerma).

municípios que governava. Actualmente, há no país 9 municípios sem membros da Renamo representados na assembleia municipal, e noutros 8 tem apenas um deputado em cada um. O *Partido Independente de Moçambique* (PIMO)¹³¹ não conseguiu ganhar mais que 1% dos votos em Angoche região eleitoral islâmica por excelência, onde o «electoral disaster has overtaken Mozambique's main opposition party, the former rebel movement Renamo, which is set to lose all five of the municipalities that it won in the 2003 local elections. The latest results from Wednesday's municipal elections show that Renamo has lost heavily in the coastal town of Angoche, in the northern province of Nampula. According to the results sheets posted at all 40 polling stations, and reported by Radio Mozambique, the candidate of the ruling Frelimo Party, Américo Adamugi, has unseated the incumbent mayor, Alberto Assane, winning almost twice as many votes. The results for the mayoral elections were: Américo Adamugi (Frelimo): 12, 468; Alberto Assane (Renamo): 6, 427; In the election for the municipal assembly Renamo did even worse, while the vote for PIMO (Independent Party of Mozambique) was so poor that it will almost certainly lose its one seat of the assembly. The results were as follows: Frelimo: 12, 671; Renamo: 5,862, PIMO: 271»¹³².

7. Breve conclusão

Como noutras regiões de povoamento escalonado no tempo e no espaço, as fronteiras territoriais dos idiomas em presença - de uma mesma raiz linguística banto - foram sempre porosas. E com mais porosidade eram os limites dos diferentes “dialectos” da mesma língua e cultura - que muito mais tarde se chamou macua -, que foram surgindo à medida que micro-identidades sociais se formaram, desenvolveram e também desapareceram durante o longo processo histórico de trocas mercantis com os negociantes chegados pelo oceano Índico e também com os sucessivos repovoamentos nas terras continentais.

Procurei mostrar que para épocas anteriores aos comércios do marfim e dos escravos não se deve falar sequer de uma área geográfica macua no sentido de uma língua e cultura como a entendemos hoje; e que durante essas épocas mercantis se foram formando espaços identitários autónomos. O etnónimo «macua» continuou a ser contudo uma exo-identificação dos outros, exteriores, designação vinda do passado e que englobava aquelas, que por sua vez não se reconheciam como tal. Mas a geografia humana desses Outros começou a partir do século XVI a ser menos englobante por causa do conhecimento de outras

¹³¹ Alguns dizem (não oficialmente): *Partido Islâmico de Moçambique*, chefeado por Yaqub Sibindy.

¹³² *Mozambique political process Bulletin*, Issue 42 – 4 September 2009, Editor: Joseph Hanlon, Deputy Editor: Adriano Nuvunga.

identidades nos limites territoriais com idiomas e culturas diferentes, como jauas, maraves, bisas, bororos, etc.

Por sua vez, entre as populações locais, nos limites geográficos sempre indecisos dos novos espaços, a distinção entre o falar *emakhuwa* local e o falar do dialecto também local do idioma vizinho era pouco perceptível, por vezes menor que entre esse dialecto *emakhuwa* e um outro dialecto também *emakhuwa* do outro lado do território.

Havia no entanto algo que não sendo impeditivo da formação de identidades próprias com base numa estrutura política específica, ainda que variável no tempo longo, as relacionava a todas e já as distinguia também dos vizinhos, não pela estrutura, mas sim pela nomenclatura da malha clânica.

Provavelmente, se não tivesse havido factores externos determinantes, como os houve, essas micro-identidades ter-se-iam tornado completamente independentes, ou ter-se-iam fundido noutras pela conquista ou reestruturação política. Nestes processos de diferenciação mostrei como o Islão se tornou importante, possibilitando aos chefes locais distanciarem-se pela organização islâmica da rede do parentesco naquilo que lhes interessava.

Mas com o fim do tráfico de escravos, a conquista colonial e subsequente montagem administrativa deu lugar à implementação de uma economia imperial geograficamente diferenciada segundo os interesses do capital colonial que sortiu os seguintes efeitos: fixação dos limites externos do conjunto das micro-identidades de língua *emakhuwa*, por vezes de modo aleatório, determinando deste modo uma macro territorialidade geográfica; diluição de algum modo dos limites internos, passando a ser mais importante os limites dos regulados ou regedorias independentes, por vezes com cruzamentos territoriais sobre os limites de mais de uma micro-identidade.

Mas para além disto, e quiçá mais importante, a decisão colonial de fazer dos territórios do distrito de Moçambique (actual província de Nampula), do sul de Cabo Delgado e do sul do Niassa zonas de produção familiar para o mercado (coisa que aliás já vinha de meados de novecentos), distinta da economia zambeziana de plantação (que por sua vez fora herdeira dos Prazos). Agravado num e noutra caso pelo trabalho forçado e culturas obrigatórias. Os dois diferentes tipos de economia imperial fizeram com que se fixasse no terreno o que vinha das épocas anteriores, a diferenciação linguística dessas duas grandes regiões.

A todos estes processos chamei «macuanização».

Por ocasião da conquista colonial também os sultões e xeques suaíli foram derrotados e o seu tipo de produção e reprodução económica definitivamente afectado. Ora, foi nessa altura que se formaram confrarias em Moçambique e que o Islão começou a ser difundido e recebido nas terras do interior e que as redes confréricas começaram a ser ali instaladas. Estas redes passaram a relacionar muçulmanos e, através deles, outras pessoas das comunidades locais pertencentes a micro-identidades distintas, por vezes muito distantes, do Larde a Montepuez,

por exemplo. Ou seja, este Islão confrérico com simbioses sincréticas de elementos culturais locais acabou por se tornar uma rede que pouco a pouco se foi sobrepondo, entre os muçulmanos, à antiga estrutura linhageira. Por isso também chamei «macuanização» a este processo social e cultural.

Os letrados islâmicos ao oporem-se a este Islão, cujas práticas rejeitam, situam a discussão e exigência das práticas religiosas a um nível universalista islâmico diferente do praticado pelas comunidades nortenhas sufistas (e seus grupos diaspóricos, na capital, por exemplo). Ao fazê-lo, inscrevem desta feita a problemática a um nível supra local, procurando de algum modo «desmacuanizar» o Islão «étnico». A discussão do nacional e do «étnico» coloca-se também nestes termos.

GLOSSÁRIO

(Nota: este glossário foi elaborado com base na bibliografia citada, em particular do livro de Netton, 2001, e do livro de Sardar, 2007)

Abd – (plural “ibad” ou “abid”). Palavra que significa escravo, servo (de Deus). No plural, “abid”, é frequentemente usado para designar “escravos”, enquanto “ibad” é usado para servos (de Deus). “Al-Ibad” significa “humanidade”, embora o Corão use o plural “ibad” para escravos. “Abd” é também usado nos nomes próprios. Exemplo: Abd al-Rahman (Servo de Deus Misericordioso).

Adl – Justiça distributiva nas suas várias manifestações.

Aga Khan – A palavra “Agha” foi usada em turco para designar “chefe”; mas também era usada para indicar eunucos ao serviço do governo. A palavra era ainda utilizada em persa com significado semelhante, mas frequentemente soletrada como “Aqa”. “Khan” era uma palavra turca e persa que significava “chefe” ou “senhor”. A combinação das duas num único título foi adoptada pelos imãs dos nizaris, uma seita dos ismailitas. O título foi instaurado pelo Xá da Pérsia em 1818.

Ahmadiyya – Um movimento religioso fundado em 1889 por Mirza Ghulam Ahmad Qadiyan (1835-1908). O movimento tem sido frequentemente perseguido por outros muçulmanos desde que Ghulam Ahmad alegou ser o Mahdi, ou o Prometido Messias. Os ahmadis acreditam que Jesus ressuscitou da morte na cruz e foi para Srinagar (Índia) onde morreu e foi enterrado. O Ahmadiyya dividiu-se em dois grupos: os qadiyanis, que acreditavam em Ghulam Ahmad como um Nabi (Profeta), e os lahoris, que acreditavam ser o seu fundador um Mujadid (Renovador). A sede do Ahmadiyya funciona em Rabwah (Paquistão).

Akhira – Vida após a morte, o Além, quando cada pessoa será chamada a prestar contas dos seus actos.

Alá – Esta palavra é formada do árabe “al-Ilah” que significa, literalmente, “Deus”.

Alauitas (ou alevitas) – Membros de um grupo também designado *nusayris*, ou aqueles que seguem Ali Abu Talib. O nome nusayris deriva de um dos seus primeiros líderes, Muhammad Nusayr (século XIX). As suas crenças têm muito em comum com as dos ismaelitas. Há nusayris na Síria, na Turquia e no Líbano. Na Turquia são também conhecidos como alevitas.

Al-Azhar – Literalmente “O Brilhante” ou “O Radiante”. O nome completo é al-Jami al-Azhar (A Mesquita Radiante). É o título da mais famosa universidade e mesquita, fundada pela dinastia xiita dos Fatímidas no Cairo depois de conquistar o Egipto em 969. Foi criada inicialmente como um bastião da doutrina ismailita, mas tornou-se um reduto da ortodoxia sunita com os ayúbidas (dinastia que precedeu os mamelucos e cujo nome deriva do curdo Ayyub, pai do famoso Saladino).

Alcorão (em árabe al-Qur'ân) – Segundo o *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* (de José Pedro Machado, Livros Horizonte, Edição de 1989), «modernamente usa-se escrever *Corão*, sob o falso pretexto que *Alcorão* é pleonasmos, pois a presença do artigo definido arábico *al-* tornaria desnecessário o uso do *o*, mas tal forma é glaciismo e a doutrina exposta errada» (Iº Vol. p. 183). *Alcorão* (do árabe al-Qur'ân) - Significa literalmente “a leitura por excelência; Recitação”. É o livro mais sagrado do islão, considerado pelos muçulmanos a palavra de Deus revelada pelo anjo Gabriel ao profeta Maomé. O texto consiste em 114 capítulos, cada um designado “sura” (em árabe). Cada “sura” é classificado segundo a proveniência – Meca ou de Medina, as cidades onde Maomé recebeu as revelações divinas – e cada uma está dividida em versículos.

Álmos – O mesmo que *‘Ulama* ou *Ulemas*: Letrados do Islão. Especialistas religiosos. Ver *‘Ulama*.

Al Khaliq – O Criador de todas as coisas. Aquele que o é por excelência e não cessa de criar.

Allahu Akbar – Deus é grande (declaração ou expressão de elogio e glorificação).

Al-Quds – Nome árabe de Jerusalém, que significa “A Sagrada”. É venerada como a terceira cidade santa do islão, depois de Meca e Medina (na Arábia Saudita), porque o profeta Maomé, acreditam os muçulmanos, ascendeu daqui aos Sete Céus.

Arabiyya Islamiyya – Escola moderna islâmica em Moçambique que inclui no seu *curriculum* as disciplinas consideradas *‘ilm*, isto é, que incorporam as noções de sabedoria e justiça, tais como *Alcorão*, *hadiths* (tradições do profeta), *tasfir* (exegeses do *Alcorão*), *tawhid* (unidade de Deus), *sira* (biografia do profeta), *fīqh* (jurisprudência islâmica), etc.

Ashura – O décimo dia do mês muçulmano de al-Muharram. O profeta Maomé costumava jejuar neste dia e por isso ainda hoje é considerado um dia santo e de jejum pelos muçulmanos sunitas. Para os xiitas é particularmente sagrado por ser o aniversário do martírio de al-Hussein Ali na Batalha de Kerbala.

Atibu – Do árabe: *hatib*. Indivíduo versado na religião e que profere prédicas na mesquita (Machado, 1970: 282).

Ayatollah – Literalmente, “O Sinal de Deus”. É um título atribuído no século XX por aclamação popular e pelos seus pares aos académicos xiitas que alcançaram eminência, geralmente no campo da jurisprudência ou da teologia islâmica. Depois da revolução iraniana de 1979 aumentou o número dos que se consideram “*ayatollahs*”. No entanto, um pequeno número - talvez menos do que dez - também ostenta o título de *Ayatollah al-Uzma* (O Maior Sinal de Deus). Destes, o mais conhecido era o “*ayatollah* “Khomeini, que também detinha o título de *Maraji al-Taqlid* (Fonte de Imitação). O grau abaixo de um vulgar “*ayatollah*” é *Hujjat I-Islam*.

Babismo – Movimento que deriva de “Bab” (literalmente “Porta” para o Imã Oculto), título assumido em 1844 por Mirza Alu Muhammad (1819-1850), de Shiraz (Irão), que acabou executado pelos seus fiéis. Da seita babi nasceram posteriormente os “*baha’is*”.

Baha'is – Membros de uma nova religião que deriva do babismo, fundado por Baha'ullah (nascido de uma família aristocrática de Teerão) e propagada pelo seu filho Abd al-Baha. Acreditam num deus transcendente que se manifestou através de uma cadeia de profetas, alguns dos quais familiares ao judaísmo, cristianismo e islamismo, e com poderes de verdade intrínseca. São um ramo de um ramo de um ramo dos Ithna 'Asharis (xiitas), e por isso têm sido considerados hereges pelos muçulmanos, sujeitos a perseguições e execuções.

Batin – Conhecimento secreto, esotérico que só pode ser possuído por eleitos. Este conhecimento inclui, para além de tratados e cânticos litúrgicos particulares (*wirdes* e *qasidas*), o saber interpretar os sonhos e visões, saber curar doenças espirituais e carnisais, adivinhações, possuir ofício, o saber a história do seu povo e do ambiente que o rodeia.

Buyidas – Dinastia islâmica xiíta de origem persa, fundada pelos filhos de Buwayh, e que controlou o Iraque e a Pérsia, de 945 d.C a 1060 d.C.

Burqu (plural “baraqi”); “burqa” (em persa) - O longo véu que cobre a maior parte do corpo das mulheres muçulmanas, excepto os olhos.

Cabr – Tábuas onde se escrevem versículos do Alcorão

Caderia (*Qadiriya*) [Caderia Bagdade (Bagdá), Caderia Saliquina (Salikina), Caderia Jeilane, Caderia Masheraba (ou Macherapa), Caderia Sadat] = Confrarias deste ramo.

Cádi – Em suaíli e emakhuwa: *khadi*. «É o juiz da confraria, indivíduo versado nas leis da escola jurídica seguida. As normas do direito civil são designadas por *chauria*, pelo que, por vezes, este termo se torna extensivo ao magistrado» (Machado, 1970: 278).

Califa (em árabe “khalifa”; plural “khulufa”) – Termo que foi usado para identificar os sucessores do Profeta. E mais tarde administrador ou fiduciário de Deus na Terra, «comandante dos crentes». Nalguns Estados muçulmanos, o governante. Em Moçambique, a designação serve para referir o representante ou responsável local de uma confraria. No litoral norte de Moçambique, em particular do Larde a Sangage, o termo califa corresponde ao cargo de *muqaddam*; é o chefe local da fracção da confraria (*dhikiri*), representante do *xehe*, agindo sobre a sua orientação. Por causa de desavenças, conveniências, direitos adquiridos, pode haver mais do que um califa numa (*dhikiri*); nestes casos, há uma hierarquia entre eles: do «califa grande» ao «califa menor». Mas é através do «grande» que o *xehe* comunica com os restantes. O califa é nestas paragens nomeado pelo *xehe*. Nos anos 60, para rezar com um *xehe* ou com um *califa* tinha que se pagar, o que explica a prosperidade de alguns. Quando um califa se enchia de merecimentos e angariava grande número de membros (*murid*) para a confraria podia passar as suas funções para um substituto, então, era-lhe de imediato conferido o título honorífico de «*sajada*» (Machado, 1970: 278).

Chadhiliya – A romanização do termo suaíli aparece por vezes grafada *Shadhiliyya* ou *Chadhiliya*. No registo português: *Xadulia*, *Xadilia* ou *Chadulia* (ou *Chaduria*). Ramo confrérico no norte de Moçambique

Chadulia (ou Chaduria) – Confrarias deste ramo: [Chadulia Liaxuruti, Chadulia Madania, Chadulia Itifaque].

Charâ'a – Lei muçulmana derivada do Alcorão, da Sunna, do Idjmâ' e de diversas formas de raciocínio.

Charîf – (Xerife), descendente de Maomé. Epíteto protocolat que designa tudo o que é apanágio do sultão. Ver *Sharîf* e *Xarîfo*.

Chauria – As normas do direito civil. Ver *Cádi*.

Confraria Ahmad al'Rifaiyya – Os “homens do Maulide”, ou “pessoas do Maulide”. Grupo de muçulmanos cujas práticas religiosas se exprimem nas danças, cânticos, transe e autoflagelações. Como os dervixes.

Dar al-Harb – Significa, literalmente, a Casa da Guerra. É uma expressão usada na lei islâmica para designar regiões ou países não muçulmanos.

Dar al-Islam – Literalmente, a Casa do Islão. É um termo usado na jurisprudência islâmica para indicar a totalidade das regiões ou países sujeitos às leis muçulmanas. Contrasta com *Dar al-Harb*, mas há uma terceira área chamada *Dar al-Aman* (Casa da Segurança).

Dhikr – Repetições do nome de Deus até se atingir o êxtase. Muito comum na prática *sufista*.

Din – Instituição divina [o Islão] que guia seres racionais, por sua própria escolha, à salvação neste mundo e no Além. Abrange os artigos da Fé (*íman*), as acções (*ibsan*) e o Culto.

Druso (em árabe “durzi” – plural “duruz”) – Seguidor de uma seita religiosa dissidente dos ismailitas, que apareceu no século XI, no Egipto. A palavra *druso* deriva do último elemento do nome próprio de Muhammad Ismail a-Darazi. Este, considerado um dos fundadores dos drusos, pregava que o sexto califa fatimida, al-Hakim Bi-Amr Allah, era divino. Al-Hakim desapareceu em circunstâncias misteriosas em 1021 e os drusos acreditam que não morreu. A sua doutrina é muito complexa e secreta. É também elitista na organização, dividindo os crentes em “uqqal”, ou inteligentes, e “juhhal”, ou ignorantes. Os drusos estão concentrados no Líbano, Síria e Israel.

Duodécimanos – O xiísmo duodecimano (*Ithnā'ashariyya*) designa o grupo xiita que acredita na existência dos doze imãs. 80 % dos xiitas são duodecimanos. Eles são majoritários no Azerbaijão, Bahrein, Irão, Iraque e Líbano. O xiísmo duodecimano é a religião oficial do Irão desde a revolução de 1979.

Fatwa (plural “fatawa”) – Termo técnico usado na lei islâmica para indicar um julgamento ou uma deliberação legal formal.

Fiqh – No seu sentido técnico a palavra significa “jurisprudência islâmica”. Originalmente era sinónimo de “compreensão” ou “conhecimento”. A jurisprudência islâmica baseia-se ou divide-se em quatro grandes escolas: hanafita, hanbalita, maliquita e shafita. Os kharijitas e os xiitas têm os seus próprios sistemas de jurisprudência.

Fundamentalismo (islâmico) – Na sua essência, esta expressão parece indicar o desejo de regresso a um islão “ideal”, talvez o da era de Rashidun (epíteto aplicado aos quatro “Califas Correctamente Guiados” - al-Khulufa al-Rashidun, que governaram

- a comunidade dos crentes após a morte do profeta Maomé, ou seja, Abu Bakr, Umar al-Khattan, Uthman Affan e Ali Abi Talib. Muitos fundamentalistas islâmicos acreditam que o islão da era moderna e os chamados “Estados islâmicos” foram corrompidos. Desejam regressar ao “verdadeiro” Islão, sem qualquer compromissos com o secularismo, o que frequentemente gera hostilidade em relação ao Ocidente.
- Ghsul* – Práticas de ablução geral, estando o crente num estado de impureza maior.
- Hadith* – Os “ditos” Maomé. Tradição de uma prática ou de uma opinião que lhe é atribuída, ou seja “as tradições” do Profeta.
- Hajj* (plural “hajjat”) – Peregrinação a Meca, um dos cinco “arkan” (pilares) do Islão. Todos os muçulmanos, desde que satisfeitas as condições de boa saúde e capacidade financeira, são obrigados a fazer a peregrinação a Meca pelo menos uma vez na vida. O “hajj” deve ser efectuado no Mês da Peregrinação (Dhu ‘lHijja), ou seja, no último mês do calendário lunar muçulmano, entre o oitavo e o 12º ou 13º dia. Peregrino: *Hadgy, hadji, em kisuañli: haji, em ekoti: hadji ou aji*. Termo honorífico no norte de Moçambique que o peregrino junta ao nome quando regressa. Era quase procurado como um santuário vivo.
- Hakims* – Médicos islâmicos. Foram desqualificados durante a ocupação imperial europeia. Em Moçambique, os “médicos tradicionais islâmicos” estão muito relacionados com os seus pares «macuas».
- Halifa* – Em kisuañli e ekoti: halifa. O sucessor, representante de Maomé. Por isso: *Halifa rasul Allah*: sucessor do enviado de Allah; amir al-um’minim: o soberano dos crentes. Na região de Angoche «o termo *halifa* era referido em meados de 1960 por califa (Machado, 1970: 278).
- Hallal* – Bom e benéfico, por exemplo: carne purificada.
- Hanafita* – corrente jurídica e doutrinária do Islão.
- Haqiqa* – A verdade da existência divina
- Haram* – Prática ilícita. Ilegal. Social, moral e espiritualmente prejudicial.
- Harthi* – Árabes omanis.
- Hezbollah* (em árabe Hizb Allah) – Nome que tem origem em duas “suras” do Alcorão e significa Partido de Deus. Foi adoptado por um movimento xiita fundado em 1982, no Líbano, pelos Guardas Revolucionários iranianos.
- Hijab* – Véu usado por muitas mulheres muçulmanas. Nem sempre é símbolo de adesão ao fundamentalismo islâmico, mas apenas sinal de respeito por uma tradição de modéstia feminina.
- Hojatoleslam* (em árabe e persa “hujjat ‘l-Islam”) – Grau de um futuro “mujtahid” (teólogo), abaixo de “ayatollah”, no Irão. A designação significa, literalmente, “A Prova do Islão”.
- Hukm* – Estatuto jurídico do crente.
- Ibaditas* – Único ramo Kharijita sobrevivente no mundo contemporâneo, englobando a maioria dos muçulmanos do Omã, mas com pequenos núcleos presentes na Argélia (oásis de Mزاب), na ilha tunisina de Djerba e em Zanzibar. Devem o seu nome ao seu alegado fundador Abd Allah Ibad, um líder kharijita do século VII.

Ijma – Acordo, consenso da comunidade em geral e dos doutos em particular. Uma das quatro bases da lei islâmica.

Ilm – Conhecimento sob todas as formas e conhecimento distributivo em particular. Incorpora as noções de sabedoria e justiça.

Imã (em árabe “imam”; plural “a’imma”) – Palavra que designa uma variedade de conotações, cada uma delas necessitando de ser cuidadosamente distinguida: 1) Derivando do vocábulo árabe que quer dizer “chefiar” ou “conduzir a oração”, imã tem o primeiro significado de líder da prece. O Islão não tem padres e, por isso, o imã responsável da mesquita não é ordenado. No entanto, qualquer homem muçulmano pode dirigir a oração na ausência do imã da mesquita; 2) Os primeiros doze líderes dos Ithna ‘Asharis, ou Doze Xiitas, são referidos como Doze Imãs; 3) Os ismailitas reconhecem os sete primeiros imãs e o conceito de imã desempenha um papel-chave nas complexas doutrinas do ismailismo; 4) Nos primórdios da história islâmica, o título imã estava associado ao de califa; 5) Tem sido usado simplesmente como título de respeito, por exemplo, pelo falecido Khomeini, que preferia ser tratado por imã e não por “ayatollah”. Nesse caso refere-se o Imã Khomeini.

Íman – Fé-Testemunho.

In Sha’a Allah – Expressão corrente árabe que significa “Se Deus quiser”; deu origem ao português “oxalá”.

Irmadade Muçulmana ou Irmãos Muçulmanos (em árabe al-Ikhwān al-Muslimūn) Organização fundada por Hassan al-Banna, em 1928, no Egito. Advoga o regresso ao verdadeiro Islão, opõe-se veementemente ao “imperialismo ocidental” e tem como objectivo o estabelecimento de um Estado islâmico puro. A Irmadade foi proibida pelo Governo egípcio em 1954, mas tem desde então funcionado na clandestinidade, com ramos espalhados por vários países árabes. O principal ideólogo da Irmadade, defensor da luta armada para derrubar “regimes ímpios”, foi Sayyid Qutb, executado pelo Presidente Gamal Abdel Nasser em 1966. A sua obra mais notável, referência para os fundamentalistas, é “Sinais na Estrada”, publicada nos anos 50, onde a sociedade é dividida em “ordem ignorante” e “ordem islâmica”.

Islão – Palavra que significa literalmente “submissão” (à vontade de Deus). É o nome de uma das grandes religiões monoteístas, fundada pelo profeta Maomé no século VII d.C.

Ismaelita – (Isma’iliyya) O ismaelismo, por vezes grafado erroneamente *Ismailismo*, é uma doutrina religiosa considerada como um ramo do xiísmo. Seguidores de um ramo do islão que deve o seu nome a Ismail, o filho mais velho de Ja’far al-Sadiq. Os adeptos do ismaelismo são também denominados como *septimamos* em função de apenas reconhecerem os sete primeiros imãs do Islão depois da morte do profeta Maomé, e “batiniyya” (devido à sua ênfase na exegese de “batin” ou interpretação). A teologia dos ismailitas caracteriza-se por uma teoria cíclica da história centrada no número sete, número que assume um importante significado na crença de Ismail e na cosmologia. Hoje, os ismailitas estão espalhados pelo mundo inteiro, mas concentram-se sobretudo no subcontinente indiano e na

África Oriental. À semelhança dos outros muçulmanos, os ismaelitas acreditam num único Deus e no profeta Maomé como mensageiro divino. Partilham com os outros xiitas a crença que Ali foi nomeado por Maomé para líder a comunidade muçulmana, devido à sua capacidade para interpretar a mensagem de Deus, dom que foi transmitido aos seus descendentes. Contudo, ao contrário dos outros xiitas, os ismaelitas seguem um imã vivo, o qual é denominado *Hazir Imam*. Os *nizaritas* têm como imã Aga Khan (corrente representada em Moçambique no período colonial e depois do *Acordo de Paz* pela Fundação Aga Khan). O pensamento ismaelita apresenta igualmente uma visão cíclica, desenrolando-se a história ao longo de sete eras. Cada uma destas eras é iniciada por um profeta, que traz consigo uma escritura sagrada. Cada profeta é acompanhado por um companheiro silencioso, que revela os aspectos esotéricos da escritura. Os seis primeiros ciclos estiveram associados aos profetas Adão, Noé, Abraão, Moisés, Jesus e Maomé. O companheiro silencioso de Maomé foi Ismael, que regressará no futuro para ser o profeta do sétimo ciclo. Este sétimo ciclo implicará o fim do mundo. Até esse momento, o conhecimento oculto deve ser preservado em segredo e revelado apenas a iniciados.

Itifaque – Confraria do ramo *Chadulia* (ou *Chaduria*).

Jahiliya – Manifestações locais de ignorância (islâmica).

Jihad – Vulgarmente traduzida como “guerra santa”. O vocábulo tem o significado original, em árabe, de “combater”. Alguns grupos consideram-na o sexto pilar do islão, por exemplo, os kharijitas e os ibaditas. A explicação mais aceitável é a de que todos os muçulmanos são obrigados a travar uma “jihad” espiritual contra os seus próprios pecados.

Kharijitas – Membros de uma primeira seita islâmica com origens obscuras mas que pode ser reconstruída do seguinte modo: o nome, em árabe “khawarij”, significa “os que cindiram” (do grupo de Ali Abu Talib); deriva do verbo árabe “kharaja” (sair ou cindir). A primeira secessão foi a de um grupo de soldados de Ali na Batalha de Siffin, que rejeitavam qualquer forma de arbitragem alegando que o juízo final pertence a Deus. A eles juntaram-se mais tarde outros dissidentes e foram este que deram aos kharijitas o seu nome. O kharijismo, cujas crenças não são uniformes, dividem-se em várias subseitas, algumas fanáticas e exclusivistas. Os descendentes modernos dos kharijitas são os ibaditas.

Liaxuruti – Confraria do ramo *Chadulia*.

Macas (makas) – Termo antigo para os Muçulmanos do litoral norte de Moçambique. Na modernidade deixou de ser usado.

Madania – Confraria do ramo *Chadulia*.

Madraça – *Madrassa* (plural “madaris”): Escola ou lugar de ensino, de conhecimentos de sabedoria e justiça (*ilm*), frequentemente ligada ou associada a uma mesquita.

Mahdi – Literalmente, “aquele que é correctamente guiado”; (*al-*) *Mahdi* (o Mahdi) é uma figura de profundo significado escatológico no islão e um título frequentemente reclamado por vários líderes na história islâmica. O seu poder justo é prenúncio da

- aproximação do fim dos tempos. Sunitas e xiítas aderem à crença no Mahdi, embora o xiismo tenha desenvolvido uma doutrina mais profunda.
- Majlis* (plural “majalis”) – Lugar de encontro ou assembleia. A palavra sofreu consideráveis desenvolvimentos sócio-históricos e hoje é usada para designar a espécie de “parlamentos” existentes em alguns países árabes e no Irão. Referido ao Irão deve escrever-se em caixa alta, pois faz parte do nome do parlamento.
- Maraji al-Taqlid* (singular Marji’ al-Taqlid) – Fontes de Imitação. Este é um epíteto que caracteriza os “ayatollahs” com a patente de Ayatollah al-Uzma. Um único ou supremo Marji’ chama-se Marji’ al-Taqlid al-Mutlaq. Este título era usado por Khomeini no Irão, mas o seu sucessor, Ali Khamenei, ainda não conseguiu ser aclamado como tal.
- Maulana* – Autoridade muçulmana local, em Moçambique. Tanto pode ser o teólogo, o professor da escola corânica como o curandeiro (Macagno, 2007, nota 17)
- Maulide* (*mawlid*) – Do árabe *mawlid*, que significa “aniversário do Profeta”, mas para os *sufistas* também dos santos fundadores. As *maulides* (festas dos santos) são celebradas nos túmulos dos fundadores, suscitando peregrinações e visitas (*ziyara*) de devotos individuais e de comunidades inteiras *sufis*.
- Meca* (em árabe Makka) – É a cidade mais sagrada do islão, cuja história está intrinsecamente ligada ao profeta Maomé. Situa-se na Arábia Saudita. Medina (em árabe al-Madina) - Significa “A Cidade”. É também frequentemente caracterizada pelo epíteto al-Munawwara (A Radiante). É o segundo santuário do islão e situa-se, tal como Meca, na Arábia Saudita.
- Medania* – Confraria *Chadulia*.
- Mualimo* (*Mwalimo*, *Mwalimu*) – Letrado, professor do Alcorão e da tradição (*Sunna*). Guia espiritual especializado. No norte de Moçambique, entre suaílis e islamizados, autoridade muçulmana local, professor da escola corânica, e até “médico tradicional muçulmano”. Nas mesquitas onde não havia um *emamu* (imã) era ele que presidia à oração e lia o Alcorão.
- Muezim* (em árabe “mu’adhdhin”) – A pessoa que chama os fiéis para a oração (“adhan”) a partir do minarete de uma mesquita. O primeiro “mu’adhdhin” foi Bilal Rabah, nomeado pelo profeta Maomé.
- Mufti* – Aquele que emite ou está qualificado para emitir uma “fatwa”. Pode ou não ter o título de “qadi” (juiz). O mufti serve de ponte entre a pura jurisprudência e o islão actual.
- Mullah* – Palavra derivada do árabe “mawla”, que significa “mestre”. É usada como título de respeito por figuras religiosas e juristas, no Irão e noutras partes da Ásia.
- Murxad* – Ou *murxid*: «são os cantores do *dihikiri*. É entre eles que se recrutam os naquibos para o serviço da confraria» (Machado, 1970: 278).
- Nakibu* – Em árabe *nagib*, em ekoti e macua: *nakibu*. Auxiliares do califa, e que o substituem sucessivamente em caso de impedimento. Existe uma hierarquia destes auxiliares: *nakibu muqbada* (1º substituto); *nakibu mugabadi* (2º substituto); e *nakibu itadunyia* (3º substituto), (Machado, 1970: 278).

Nizaris – Membros da seita dos ismailitas, que consideram Nizar, o filho mais velho do califa fatimida al-Mustansir, o seu sucessor.

Nusayritas – Membros de um grupo também designado alauitas, que seguem Ali Abu Talib. O nome nusayritas deriva de Muhammad Nusayr, líder muçulmano do século XIX. As suas crenças têm muito em comum com os ismailitas. Há nusayritas na Síria, Turquia e Líbano. Na Turquia são conhecidos como alevitas.

Qadiriyya – Ver *Caderia*.

Qarmate – *Qarmates* ou (raramente) *Karmates* (al-qarāmiṭa) membros de uma corrente dissidente do Ismaelismo que recusa reconhecer o *fatimida Ubayd Allah al-Mahdī* como Imã. Tornaram-se sobretudo activos no século Xº no Iraque, Síria, Palestina e na região do Barheim onde fundaram um Estado (c. 903-1077) que controlou durante um século a costa de Omã. Tinham pretensões igualitárias, por isso foram, na contemporaneidade, designados «comunistas», mas mesmo assim eram escravagistas. Houve *Qarmates* em todas as regiões por onde missionaram: *Yémen*, *Sind*, *Khorasan*, *Transoxiane*, *África*. Lançaram campanhas militares contra os *Abbassidas* e também contra os *Fatimidas*, de que resultou o saque de Meca e Medina, em 930, o que lhe trouxe a fama de guerreiros temíveis. O Ismaelismo dos *Qarmates* influenciado provavelmente pelo *Mazdakisme*, distingue-se pelo messianismo, milenarismo e radicalismo da sua contestação das desigualdades entre os homens livres e da ordem religiosa exotérica. O termo *Qarmate* foi usado com uma conotação pejorativa ao conjunto dos Ismaélitas por alguns autores que se opunham a esta corrente.

Qur'anica – Escola corânica (*kuttab* ou *maktab*).

Ramadão – O nono mês do calendário lunar islâmico e também mês de jejum, do nascer ao pôr do sol.

Rifa'iyya – Proeminente ordem sufista. Terá sido fundada no séc. XII, no Iraque, pelo místico Ahmad al-Rifai. Os membros da ordem *Rifa'iyya* usam cânticos e danças que conduzem ao êxtase e à transe durante os quais cravam estiletos (*dar al-chich*) no corpo, incluindo no rosto. Esta ordem foi introduzida nas ilhas Comores na segunda metade do século XIX a partir de Zanzibar, que a recebeu de Áden. Foi de Zanzibar e das Comores que se expandiu para comunidades suaflis no litoral do norte de Moçambique.

Sakat – Doação obrigatória que os muçulmanos mais favorecidos oferecem aos mais necessitados. Macagno (2006: 113 e nota 99) diz que a esmola pode ser definida como uma dívida no sentido maussiano, pois favorece a “purificação” do próprio “contribuinte”. Acrescenta na nota que «no Islão não se pagam “tributos” aos chefes das localidades para sustentar o luxo e a vaidade (...), é uma provisão para o atendimento dos necessitados; e é sempre investido do propósito de “crescimento” e purificação pessoal do contribuinte».

Salah – Oração diária obrigatória.

Shadhiliyya – Ver *Chadulia*.

Shadulia – Confraria *Chadulia*.

Shariah – Caminho. Lei Islâmica.

Sharifo – Termo que por vezes é equivalente ao termo *xehe*, em Moçambique. Localmente, «um sharifo é considerado um descendente do Profeta, contudo, não há uma elaboração consciente de algum tipo de relação consanguínea, sendo a “descendência” produto de uma santidade que faz do sharifo um indivíduo “infalível” e carismático (Macagno, 2006: 124, nota 112).

Seerah – A vida ou a biografia do Profeta.

Shaykh – o mesmo que *Xehe* - Guia espiritual especializado.

Shi'ita – Xiíta.

Shiraz – ou *Xiraz* cidade do sudoeste do Irão, é hoje a capital da província de Fars. Antigo entreposto comercial no Golfo Pérsico fundado no século VII. Chegou a ser a capital do Império Persa entre 1750 e 1794 durante um breve período na era Safárida da Dinastia Zand. Em 1794, os Qajars transferiram a capital para Teerão.

Shirk – práticas pagãs.

Shura – Palavra árabe que significa consulta, conselho, órgão consultivo. Em alguns países é o equivalente a um “parlamento” sem poderes. Escreve-se em caixa alta quando faz parte do nome.

Silsila – Credencial religiosa com poderes para liderar uma irmandade.

Sufismo – Tendência mística do Islão. Surgiu cedo na história do Islão, e foi tomando diversas formas. Como os “homens do Maulide”, em Moçambique.

Sufista – Os místicos sufistas acreditam que é possível ter a experiência da proximidade de Deus em vida através de um “caminho” (*tarîqa*) religioso sob a orientação de um guia espiritual. Essas “viagens” exigem orações extras, conhecidas como *zikr* (recordação de Deus). O objectivo da vida *sufista* é alcançar a fana, ou seja: a aniquilação do ego.

Suna (*Sunnah*) – Literalmente, este termo significa “caminho percorrido”, mas de “prática habitual” passou a indicar palavras e actos específicos do profeta Maomé. Aquilo que ele disse, que fez, e com que concordou.

Sunita - Aquele que adere à “suna” ou às acções do profeta Maomé. A palavra é usada para designar o ramo maioritário do islão.

Sura (plural “suwar”) - Capítulo do Corão, cada um dividido em vários versículos.

T'ahâra – Pureza ritual.

Taqlid – Imitação dos pareceres e opiniões das gerações anteriores de sábios; os eruditos religiosos clássicos.

Tarîqa – “Caminho”; Confraria, irmandade, de forma aportuguesada: *taurica*.

Taurica – Confraria, irmandade, de *туруq* (sing. *tarîqa*).

‘Ulama – O mesmo que *Álimos* ou *Ulemas*: Eruditos religiosos. Socialmente os instruídos em ciências religiosas islâmicas, ou seja, do Alcorão e de outros escritos sagrados como os *Hadiths* (Vide Macagno, 2006: 26, nota 8). Segundo Sardat (2007:132), os *ulama* fizeram atrasar a entrada da imprensa nas sociedades islâmicas.

Ulema (singular “‘alim”) – Professores religiosos, juristas, sábios, imãs, juízes, “ayatollahs”... São geralmente referidos como um grupo monolítico de intelectuais

e académicos, guardiões da “ortodoxia”. A palavra nunca deve ser traduzida por clero, porque essa categoria não existe no Islão.

Umma (Ummah) – Colectividade de muçulmanos que constitui uma entidade cultural e na qual têm objectivos comuns. Comunidade (dos crentes muçulmanos), povo, nação.

Ummat al-Nabi – A comunidade do Profeta.

Ungaziza – Termo pelo qual se designavam no litoral norte de Moçambique as ilhas Comores e Madagáscar.

Wahabismo – É um movimento religioso muçulmano criado por Muhammad bin Abd al Wahhab na Arábia central em meados do século XVIII. Tem hoje forte influência no Kuwait e no Qatar. De acordo com os preceitos religiosos elaborados por este douto religioso, um muçulmano deve fazer *bayah* (um juramento de fidelidade) ao governante durante a sua vida para assegurar a redenção depois da morte. Por sua vez o governante deve jurar fidelidade ao seu povo segundo a *shariah* (jurisprudência) islâmica enquanto governar. Sendo assim, o objectivo deste movimento é que o povo e o governante exercessem a *shariah*, assegurando as leis divinas. O governante Muhammad ibn Saud transformou a sua capital, Ad Diriyah, num centro de estudos religiosos sob a orientação de Muhammad ibn Abd al Wahhab. Após a aprendizagem nesse centro dos princípios fundamentais da religião, milhares de fiéis foram enviados para toda a península arábica, golfo pérsico, Síria e Mesopotâmia. Mesmo após o sultão otomano ter esmagado a autoridade política *wahabbi* e destruído Ad Diriyah, em 1818, os estudos e as novas práticas permaneceram firmemente plantadas nas províncias do sul de Najd e no norte de Jabal Shammar. Em 1902, a família de Al Saud chegou novamente ao poder, tornando as regras estabelecidas por Wahhabb a ideologia da península. A mensagem básica de Muhammad ibn Abd al Wahhab foi o resgate dos princípios básicos do monoteísmo, baseados na *chahada* (testemunho de fé) e na unicidade essencial de Allah (*tawhid*), nada mais que os princípios fundamentais do monoteísmo contidos no Alcorão. O foco de Muhammad ibn Abd al Wahhab na *tawhid* foi usada em contrapartida ao *shirk* (politeísmo), definido como um ato de associar qualquer pessoa ou objecto a poderes que devem ser atribuídos somente a Allah. Partindo destes princípios, certos festivais religiosos foram proibidos (inclusive a comemoração do aniversário do Profeta), velórios xiítas e rituais sufis. No início do século XIX, os *wahabbis* destruíram túmulos em Medina de homens considerados santos e adorados como divindades por outros muçulmanos. Esses túmulos eram locais de oferendas e de preces. Seguindo a escola jurídica de Ahmad ibn Hanbal, os *wahabbi* só aceitam o Alcorão e a *Sunnah* do Profeta como princípios e ideologia. Eles rejeitam a reinterpretação do Alcorão e da *Sunnah* no que diz respeito a questões claramente decididas por algumas escolas. Ao rejeitar a validade da reinterpretação, a doutrina wahabbi contrapõe-se ao movimento muçulmano de reforma dos séculos XIX e XX, notadamente aos padrões ocidentais de governo e legislação. O rei Fahd ibn Abd al Aziz Al Saud tem chamado constantemente os “renegados” (xiítas, sufis, etc.) para se reorientarem na

ijtihad (estudo dos princípios islâmicos, advindos do Alcorão e *Sunnah*), para tratar das novas situações que desafiavam a modernização do reino. Muhammad ibn Abd al Wahhab dizia que havia três objectivos para governo islâmico e sua sociedade: “crer em Allah, ordenar o bom comportamento e proibir o ilícito.” Estes princípios foram realçados nos dois séculos seguintes perante a sociedade islâmica. Assim sendo, a opinião pública transformara-se num regulador do comportamento individual. Com isto, surgiram os *mutawiin*, ou seja, os incentivadores morais da sociedade, missionários e ministros da religião, que pregavam nas mesquitas às sextas-feiras. Além de obrigarem os homens à prática da oração pública, os *mutawiin* também eram responsáveis pelo encerramento das lojas nos horários das orações, pela busca das infracções da moralidade pública como drogas (incluindo o álcool), música, dança, cabelo longo para os homens ou cabeças descobertas para as mulheres, e pela forma de vestir. No início do século XX, com o crescimento do *wahabismo* foi o factor decisivo para a união das tribos e das províncias da península arábica sob a liderança de Al Saud, evento que foi a base para a legitimação do estado da Arábia Saudita. A divulgação e o crescimento do Islão foram em grande parte responsáveis pelo sucesso do movimento *wahabbi* ao inspirar ideais como o do movimento “Irmandade Muçulmana” (Ikhwan). A partir de 1990, a liderança saudita deixou de perfilhar a sua identidade como herdeira do legado *wahabbi*, e os descendentes de Muhammad ibn Abd al Wahhab deixaram de ocupar os mais elevados postos na burocracia religiosa. A influência *wahabbi* na Arábia Saudita, no entanto, permaneceu materializada nas roupas, no comportamento público e na oração pública, as quais podem ser percebidas até hoje.

Wahhabitas (em árabe “wahhabiyya”) – Seguidores da doutrina rigidamente puritana de Ibn Abd al-Wahhab, que rege o reino da Arábia Saudita.

Wali – Guia espiritual especializado (*vide* mualimo). Administrador do sultão de Zanzibar no extremo norte de Moçambique (Pélissier, 1988:502).

Wudhu – Práticas de ablução simples, estando o crente num estado de impureza menor.

Xaria – lei islâmica, lei divina.

Xarifo – Do árabe e kisuaflí: *sharif* e macua: *sharifu*. Em português *xarifo* ou *xerife*. Nobre, ilustre, augusto, notável. Tem o sentido de descendente do Profeta. E por esse motivo tem direito ao tratamento de Ibn rasul Allah: filho do mensageiro de Allah. Gozam por isso grande prestígio. Ver *sharif*.

Xecado – Território de um *Xequê*.

Xehe – Termo kisuaflí e ekoti, o mesmo que *chehe*; em português: *xequê* ou *xeique*, do árabe: *Shaykh* - Patriarca, ancião, chefe, ou até mestre, professor, nas mesquitas e madraças. Guia espiritual especializado. No litoral norte de Moçambique o termo tinha nos anos 60 duas acepções: chefe supremo da confraria; pessoa que sabe árabe e a ciência corânica a ponto de poder ensiná-la. Nesta última acepção é usado para designar o mestre e chefe da mesquita. Na hierarquia da confraria o *xehe* é o chefe máximo e a sua autoridade única, pois recebeu a bênção (*baraka*) que lhe confere poderes sobrenaturais. O cargo era vitalício e nalgumas confrarias

hereditário. Os dois ramos confréricos que existem em Moçambique chegaram a ter um xehe comum: xarifo Abahasane Bin Cabdu L-Rrahman, da Ilha de Moçambique / Mossuril (Machado, 1970: 277).

Xiíta (em árabe “shi’a”) – Partidário de Ali Abu Talib. Os xiítas escolheram Ali, o genro de Maomé, como sucessor do profeta, enquanto os sunitas preferiram Abu Bakr, um dos seus primeiros companheiros e convertidos. Para os xiítas o imã é mais poderoso do que o califa sunita. Os dois ramos distinguem-se ainda em questões jurídicas e nos rituais.

Zahir – Conhecimento exotérico, o visível, o óbvio por oposição ao conhecimento secreto, esotérico (*batin*).

Zakat – Imposto obrigatório ou «esmola obrigatória», usualmente durante o Ramadão, purificador do salário e dos rendimentos, em suma: dos bens. Não é uma questão de consciência, não se pode escapar, ao contrário das esmolas voluntárias: *sadaqab*.

Zaiditas (Zayditas) – Dinastia de matriz xiíta no Iémen. O Islão chegou ao Iémen por volta de 630, ainda em vida do Profeta. Depois da conversão do governador persa, muitos dos xeques e respectivas tribos abraçaram a fé islâmica. Dedse então, o Iémen passou a fazer parte do califado árabe. Mas durante o século VIII, governando em Bagdade a dinastia Abacida, começaram a surgir pequenos Estados independentes no Iémen; na zona costeira surgiu no ano 819 a dinastia *Zayidita* (ou *Zayidí*), de obediência xiíta, fundada por Yayha ben Yahya ben Qasim ar-Rassi, que estabeleceu uma estrutura política teocrática. Em 1021 os *Zayiditas* foram substituídos por uma outra dinastia local, os *banu Nagagh*, e estes, em 1159, pelos *mahditas*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV – *Cultura Islâmica e Cultura Árabe. Estudos em honra de David Lopes*. Lisboa, Edição Comemorativa do XIV Centenário do Alcorão. Lisboa, Sociedade de Língua Portuguesa e Círculo David Lopes, 1969.
- ABDALLAH, Y. B, 1973 [1919, 1952] - *Chiikala cha wayao*. Zomba, 1919 (Os tempos antigos dos ajaua). *The yaos*. (Ed. inglesa de M. Sanderson). Zomba, 1919. Reimpressão com o título *Wayaos*, em Lusaka, 1952. Reimpressão em Londres, 1973, com um prefácio de Edward Alpers. Tradução portuguesa dos padres da Consolata, Lichinga, S/d. Tradução portuguesa de Teresa Oliveira a partir da tradução inglesa com o título *Os Yao*, + Bibliografia e Notas. Maputo, AHM, 1983.
- ADAMOWICZ, Leonardo, 1985 - «Projecto 'Cipriana', 1981-1985: Contribuição para o conhecimento da arqueologia entre Lúrio e Ligonha, Província de Nampula», *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, Maputo, UEM/DA, n.º 3, Junho, pp. 47-144.
- ALBERTO, Manuel Simões, 1961 - «Sinopse das línguas e dialectos falados pelos autoctones de Moçambique», *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique* (Lourenço Marques), 2 (1), 1961, pp.51-68.
- ALBERTO, Manuel Simões, 1965 - «Elementos para um vocabulário etnológico e linguístico de Moçambique», *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, n.º 7, Série C, 1965, p.158-163.
- ALBINO, Salimo Paulino and others, 2007 - *Algumas notas gramaticais sobre a língua Ekoti* [Ortografia provisória]. Nampula, Sociedade Internacional de Linguística, 40 p. (Monografias Linguísticas Moçambicanas, 4). [Lyndon, Chris; Albino, Salimo Paulino; Jesus, JoséAtumane, Assane Mecussiba; Braimo, Dinis Felício Lyndon, Ada; Selemane, Abdul]. Edição em inglês, in: Lewis, M. Paul (ed.), 2009. *Ethnologue: Languages of the World*, Sixteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com/>
- ALEXANDRE, Pierre, 1981 - *Les africains : initiation à une longue histoire et de vieilles civilisations, de l'aube de l'humanité au début de la colonisation*. Paris, Lidis, 1981. - 607 p. (Histoire ancienne des peuples. 4), Préface de Léopold Sédar Senghor.
- ALPERS, Edward A., 1972 - «Towards a History of the Expansion of Islam in East Africa: the Matrilineal Peoples of the Southern Interior», in *The Historical Study of African Religion*, edited by T. O. Ranger and I. N. Kimambo, Berkeley: University of California Press: 172–201.
- ALPERS, Edward A., 1974 - «Ethnicity, Politics, and History in Mozambique», in *Africa Today* (Published by: Indiana University Press), vol. 21, n.º 4 (Autumn, 1974), pp. 39-52.
- ALPERS, Edward A., 1975a - *Ivory & slaves in East Central Africa: changing patterns of international trade to the later nineteenth century*. London, Heinemann, 296 p.

- ALPERS, Edward A., 1975b - *War and culture in pre-colonial Mozambique: The Makua of Macuana. Paper presented to the conference of african states and military: past and present*. Los Angeles, African Studies Center, University of California, 18-22 August.
- ALPERS, Edward A., 1999 - «Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy During the Armed Liberation Struggle in Mozambique», *Lusotopie* 1999 (Paris, Karthala), pp. 165-184.
- ALPERS, Edward A., 2000 - «East Central África», in *The History of Islam in Africa* (eds. Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwaels), Athens OH, Ohio University Press; Oxford: James Currey; Cape Town: David Philip, 2000, pp. 303-325.
- ALPERS, Edward A., 2001 - «A Complex Relationship: Mozambique and the Cômoro Islands in the 19th and 20th Centuries», *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, n.º 161, vol. XLI -1, pp. 73-95.
- AMARAL, Manuel Gama, 1990 - *O povo Yao. Subsídios para o estudo de um povo do noroeste de Moçambique*. Lisboa, IICT, 493 p.
- AMIR-MOEZZI, M.A., (dir.), 2003 - *Lieux d' Islam: cultes et cultures de l' Afrique à Java*. Paris, Autrement.
- AMORIM, Pedro F., Massano de, 1910 - *Informações relativas à região de Angoche*. Lourenço Marques, S/ed.
- AMORIM, Pedro F., Massano de, 1911 - *Relatório sobre a ocupação de Angoche*. Lourenço Marques, S/ed.
- ANDRÉ, Carla Maria Martins, 1998 - *O Movimento Sufista Islâmico na Génese das Confrarias: As Confrarias Islâmicas na Ilha de Moçambique*. Lisboa, ISCSPP, 1998 (Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos, policopiado, 216 p.)
- ARAUJO, Manuel, 1998 - «Espaço e Identidade», in: SERRA, Carlos (Dir.), *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária: 173-171.
- ARNFRED, Signe, 2001, *Family Forms and Gender Policy in Revolutionary Mozambique (1975-1985)*, Bordeaux, CEAN (Travaux et Documents, 68-69).
- ARNFRED, Signe, 2004 - «Tufo dancing: Muslim womens's culture in Northern Mozambique», *Lusotopie*, Paris, Karthala, 2004, pp. 39-65.
- ATLAS MISSIONÁRIO PORTUGUÊS, 1962 - Lisboa. Junta de Investigações do Ultramar / centro de Estudos Políticos e Sociais.
- BARRADAS, Lerenó, 1971 - *Sobre o roteiro de Sofala do Piloto Árabe Hamade Ibn-Madjid*. Lourenço Marques, Trabalhos do IICM, n.º 25, 1971, 50 p. (Islão no período pré-colonial).
- BAUMANN, H., D Westermann et L Homburger, 1948 - *Les peuples et les civilisations de l'Afrique: suivi de Les langues et l'éducation*. Paris, Payot.
- BAUMANN, Hans, et D. Westermann, 1957 - *Les peuples et les civilisations de l'Afrique* [traduction française par L. Homburger; pref. de Théodore Monod]. - Paris, Payot, 1957, 605 p. (Bibliothèque scientifique)

- BENTO, Carlos Lopes, 1984 – «O casamento (arusi) entre os Wamwane das Ilhas de Querimba: A escolha da noiva e o pedido de casamento», *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 102ª série, n.º 1-6, Janeiro / Junho de 1984, pp. 168-170.
- BENTO, Carlos Lopes, 1990 – «La femme mwani et la famille: étude quantitativ de quelques comportements des femmes de l'Île d'Ibo», *Revista Garcia de Orta*, Série Antropologia. Lisboa, Vol. VI (1 e 2), 1989/1990, pp. 21-25.
- BENTO, Carlos Lopes, 2001 – «A ilha do Ibo: gentes e culturas – Ritos de passagem», *Revista de Estudos Políticos e Sociais* (do ISCSP – Lisboa), vol. XXIII, n.º 1-4: 121-168.
- BONATE, Liazzat J. K., 1999a – *Islamic Reform in Mozambique, A critical Evaluation of the "Demolidora dos Prazeres" by Shaykh 'Aaminuddin Muhammad*. Maputo, Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, [Unpublshed Paper]. Maputo, multigr.
- BONATE, Liazzat J. K., 1999b – *Ensino Islâmico e Políticas Educativas Nacionais em Moçambique*. Arrábida, 1999 [Artigo apresentado nos Cursos de Verão da Arrábida "Transmissão de Saberes: Sistemas de Educação em África", Agosto de 1999 [A4, 19gs com Bibliografia. A Profª Bonate pertence ao Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo].
- BONATE, Liazzat J. K., 2000 – «Muslim Personal Law Among the Koti of Nothern Mozambique », Maputo, multigr». (présentation à la conférence " Islamic Law in Africa ", 21-23 juillet 2000, Dar-es-Salaam).
- BONATE, Liazzat J. K., 2002 – *The expansion of Angoche. Politics of kinship and territory in the Nineteenth Century northern Mozambique*. Northwestern University, Depatment of History, 570-Research Seminar in History, June 11, 38 p.
- BONATE, Liazzat J. K., 2003a – «Women's Land Rights in Mozambique: Cultural, Legal and Social Contexts», in Muthoni Wanyeki (ed.), *Women and Land in Africa: Culture, Religion, and Realizing Women's Rights*. London/New York, Cape Town: Zed Publishers, 2003, pp. 96-132.
- BONATE, Liazzat J. K., 2003b – «The expansion of Angoche. The Politics of kinship in the Nineteenth Century northern Mozambique», *Lusotopie*, pp. 115-143.
- BONATE, Liazzat J. K., 2005a – «Dispute over Islamic Funeral Rites in Mozambique. A Demolidora dos Prazeres by Shaykh Aminuddin Mohamad», in *Le Fait Missionnaire*, Lausanne, n.º 17, 2005, pp. 41- 61.
- BONATE, Liazzat J. K., 2005b – *Matriliny, Islam and Gender in Northern Mozambique*. Maputo, UEM / Faculdade de Letras e Ciências Socais, 40 p. mimeo.
- BONATE, Liazzat J. K., 2005c – «From Assirazi into Monhé: Angoche and the Mainland in the Context of the Nineteenth Century Slave Trade in Northern Mozambique», in B.imba, E. A. Alpers, and A. Isaacman (eds.), *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*. Maputo, 2005, pp. 195-219.
- BONATE, Liazzat J. K., 2006 – «Matriliny, Islam and Gender in Northern Mozambique» *Journal of Religion in Africa*, Leiden: Brill, 2006, vol. 2, n.º 36, pp. 139-166.

- BONATE, Liazzat J. K., 2007a – «Islamic Education in Mozambique», *Annual Review of Islam in South Africa*, University Cape Town, n.º 9, 2006-7, pp. 53-57.
- BONATE, Liazzat J. K., 2007b – «Roots of Diversity in Mozambican Islam», *Lusotopie*, XIV (1), 2007, pp. 129-149.
- BONATE, Liazzat J. K., 2007c – «Islamismo in Mozambico. Gli scritti di Shaykh Aminuddin Mohammad», *Afriche e Orientali*, University of Bologna, n.º 3-4, 2007, pp. 89-100.
- BONATE, Liazzat J. K., 2007d – «Islam and Chiefship in Northern Mozambique», *ISIM Review*, 19 (Spring), 2007.
- BONATE, Liazzat J. K., 2008a – «A Teoria do “Encerramento do Ijtihad” no Direito Islâmico», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Universidade de Coimbra, n.º 80, Março, 2008, pp. 195-211.
- BONATE, Liazzat J. K., 2008b – «O Islão Negro: As Abordagens Coloniais do Islão no Norte de Moçambique», *Religare*, Universidade Federal de Paraíba - João Pessoa, n.º 3, Março 2008, pp. 73-81.
- BONATE, Liazzat J. K., 2008c – «Islam und Stammesführerschaft», in *Mozambik – Rundbrief*, n.º 75, Mai 2008, Bielefeld, pp. 34-36.
- BONATE, Liazzat J. K., 2008d – «The Use of Arabic Script in Northern Mozambique», in *Tydskrif vir letterkunde*, University of Pretoria, 2008, pp. 133-142.
- BONATE, Liazzat J. K., 2008e - «Muslim Religious Leadership in Post-Colonial Mozambique», *South African Historical Journal*, Routledge-UNISA Press, 60(4), 2008, pp. 637-654.
- BONATE, Liazzat J. K., 2009a – «O debate sobre o “Encerramento do Ijtihad” e sua critica» in Santos, B. de Sousa e Meneses, P. M., eds., *Epistemologias do Sul*, Coimbra, CES, Almedina, 2009.
- BOUENE, Felizardo, 2004 – «Moçambique: Islão e cultura tradicional», in: *O Islão na África Subsariana* (Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana, realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto), Coord. António Custódio Gonçalves. Porto, FL / CEA, 2004: 115-130.
- BRANQUINHO, José A. G. de Melo, 1969 – *Prospecção das Forças Tradicionais. Distrito de Moçambique*. Lourenço Marques, Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, de Moçambique (SCCIM).
- BRITO, Luís, 1995 – «O comportamento eleitoral nas primeiras eleições multipartidárias em Moçambique», in B. MAZULA (ed.), *Eleições, Democracia e Desenvolvimento*, Maputo.
- BRITO, Luís, 2000 – *Cartografia eleitoral de Moçambique - 1994*, Maputo, Livraria Universitária.
- CABRAL, António, 1975 – *Dicionário de nomes geográficos de Moçambique – Sua origem*. Lourenço Marques, Empresa Moderna.
- CABRITA, J. M., 2000 – *Mozambique. The tortuous road to democracy*. Londres, Palgrave.

- CAHEN, Michel, 1987, *La Révolution implosée. Études sur 12 ans d'indépendance (1975-1987)*. Paris, Karthala.
- CAHEN, Michel, 1990 – *Mozambique: Analyse politique de conjoncture*, Paris, Indigo Publications.
- CAHEN, Michel, 1991 – *Mossuril (1939): la révolte ambiguë des «Naharras»*. Bordeaux, 37p. multigr.
- CAHEN, Michel, 1994 – «Mozambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation», *Lusotopie* (Paris, L' Harmattan), 1-2 1994, pp. 213-266.
- CAHEN, Michel, 2000a – «L'État nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. I. Le résistible essor de la portugualisation catholique (1930-1961)», *Cahiers d'Études Africaines*, 158, XL (2), pp. 309-349.
- CAHEN, Michel, 2000b – «L'État nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1940. II. La portugualisation désespérée (1935-1974)», *Cahiers d'Études Africaines*, 159, XL (3), pp. 551-592.
- CAHEN, Michel, 2000c – «Mozambique : l'instabilité comme gouvernance ?», *Politique Africaine* (80), décembre, pp. 111-135.
- CAHEN, Michel, 2002 – «Será a etnicidade a culpada? As Ciências Sociais, a Jugoslávia, Angola e outros», in *Globalização e Contextos Locais na África Subsariana* (Coord. António Custódio Gonçalves). Porto, CEA/FL/UP, pp. 93-103.
- CAHEN, Michel, Philippe WANIEZ & Violette BRUSTLEIN, 2002 – «Pour un Atlas social et culturel du Mozambique», *Lusotopie*, 2002, n.º 1, pp. 305-362.
- CÂMARA, Perry de, 1886 – «Distrito de Cabo Delgado», in: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 6ª Série (2).
- CAPELA, José, 1974 – *Escravidão e empresa de saque – o abolicionismo (1810-1875)*. Porto, Afrontamento.
- CAPELA, José, 1988 - *O tráfico de Escravos de Moçambique Para As Ilhas Do Índico, 1720-1902* (de colaboração com Eduardo Medeiros). Maputo, INLD/UEM, 1988.
- CAPELA, José, 1990 – *A República Militar da Maganja da Costa*. Porto, Afrontamento.
- CAPELA, José, 1993 – *O Escravismo Colonial em Moçambique*. Porto, Afrontamento.
- CAPELA, José, 1995 – *Donas, Senhores e Escravos*. Porto, Afrontamento.
- CAPELA, José, 2004 – «Muçulmanos e Portugueses – Espaços de colaboração e conflitualidade no Sudeste Africano», in: *Revista XARAJÍB* (do Centro de Estudos Luso-Árabes). Silves, Portugal, 2004: 29-37.
- CARVALHO, Anabela Soriano, 2000 – Estratégias e práticas económicas do empresariado Islâmico de origem indiana em Moçambique (1975 -1987), in: *África em Transição. Estudos de Desenvolvimento*. Lisboa, Trinova, CESA/ ISEG, 2000:89-122.
- CARVALHO, A. Pinto de, 1998 - «Notas para a história das confrarias islâmicas na Ilha de Moçambique», *Arquivo* (Maputo) (4), Outubro, pp. 59-66 (Editado por Eduardo Medeiros).
- CARVALHO, Luís Francisco de, – História e desenvolvimento: dinâmica afro-islâmica na África Oriental oitocentista. Lisboa, CESA-ISEG, 1995, Col. Documentos de Trabalho, n.º 36, 32 págs + mapas e bibliografia.

- CARVALHO, Anabela Maria Soriano, 1999 – *O empresariado Islâmico em Moçambique no período pós-colonial: 1974-1994*. Lisboa, ISEG / UTL (Tese em Economia e Gestão).
- CASIMIRO, Isabel M. A. P. C., 2008 – *Cruzando lugares, Percorrendo tempos: Mudanças recentes nas relações de Género em Angoche*. Coimbra, Universidade de Coimbra, Faculdade de Economia (Departamento de Sociologia), Tese de Doutoramento em Sociologia do Desenvolvimento e da Transformação Social.
- CHABAL, Patrick *et alli*, 2002 – *A history of Postcolonial Lushophone Africa*. London, Hurst & Company.
- CLARENCE-SMITH, G., 1989a, «The Roots of the Mozambican Counter-Revolution», in: *Southern African Review of Books*, abril-mai.
- CLARENCE-SMITH, G., 1989b - «Indian business communities in the Western Indian Ocean in the Nineteenth Century», *Indian Ocean Review*, vol. 2, n.º 4, pp. 18-21.
- CONCEIÇÃO, A. Rafael F. da, 1993 – *Entre mer et terre: situation identitaire des populations côtiers du nord mozambicain (Cabo Delgado) 1929-1979*. Tese de Doutoramento. Universidade de Paris VIII.
- CONCEIÇÃO, A. Rafael F. da, 2003 - «A resolução de conflitos nas comunidades de pescadores da zona de Angoche / Moma, província de Nampula», in: Santos, Boaventura de Sousa & Trindade, João Carlos (Orgs.), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das Justiças em Moçambique*, IIº Vol. Cap. 24. Porto, Afrontamento, pp. 501-521.
- CONCEIÇÃO, A. Rafael F. da, 2006 - *Entre o mar e a terra: Situações identitárias no Norte de Moçambique*. Maputo, PROMÉDIA (com prefácio de Carlos Serra e posfácio de João Paulo Borges Coelho).
- CONSTANTIN, F., Bone, D. S. & Mandivenga, E. H. 1983 - *Les Communautés musulmanes d'Afrique orientale*. Pau, Centre de recherche et d'études sur les pays d'Afrique orientale, Université de Pau et des Pays de l'Adour ("Travaux et Document" du Crepao, 1).
- COURTOIS, Christian, 1983 - *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : religion et contre-culture* (Nouvelle édition revue et mise à jour). Paris, Karthala, 1983.
- COUTINHO, João de Azevedo, 1931 – *Do Nyassa a Pemba (Os territórios da Companhia do Nyassa)*. Lisboa, Typographia da Companhia Nacional Editora.
- COUTINHO, João de Azevedo, 1935 – *As duas conquistas de Angoche*. Lisboa.
- COUTINHO, João de Azevedo, 1941 – *Memórias de um velho marinheiro e soldado de África*. Lisboa.
- CUNHA, Joaquim d' Almeida, 1885 - *Estudos acerca dos usos e costumes dos banianes, batihas, parses, mouros, gentios e indígenas* (com um pequeno Vocabulário de língua macua). Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1885. (Islão no período pré-colonial).
- DEMERGHEN, E. 2005 – *Vie des saints musulmans*. Arles & Paris, Sindbad / Actes Sud.
- DIAS, Jorge *et alti*, 1964-1970 – *Os Macondes de Moçambique*. Lisboa, JIU, 4 vols..

- EL-BOKHARI, 1972 – *Tradições Muçulmanas. Selecção de Hadids*. Versão Portuguesa resumida (Adaptada da tradução francesa de G.H. Bousquet). Lourenço Marques, Spanos Gráfica, 1972 (Edição popular promovida pelo Governador-Geral de Moçambique).
- FERREIRA, João Gregório Duarte, 1915a – *Relatório sobre a sublevação do Xeque de sangage*. Lourenço Marques.
- FERREIRA, João Gregório Duarte, 1915b – *Distrito de Moçambique. Relatório do Governador, 1911-1913*. Lourenço Marques.
- FERREIRA, João Gregório Duarte, 1915c – *Relatório dos trabalhos militares no distrito de Moçambique, 1911-1913*. Lourenço Marques.
- FINKE, R. 1990 - «Religious Deregulation : Origins and Consequences», *Journal of Church and State*, XXXII, pp. 609-626.
- FINNEGAN, W. 1992 – *A Complicated War. The Harrowing of Mozambique*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- FRELIMO, 1983 – “*Consolidemos aquilo que nos une*”. *Reunião da Direcção do Partido e do Estado com os representantes das confissões religiosas, 14 à 17 de Dezembro 1982* 1983, Maputo, Instituto Nacional do livro e do disco, 100 p. (“Unidade Nacional”).
- GEFFRAY, C. & Pedersen, M. 1988 - «Nampula en guerre», *Politique Africaine* (Paris) (29), pp. 28-40.
- GEFFRAY, Christian, 1984a - *Structure lignagère, économie domestique et développement rural dans le district du Erati (Mozambique)*. Maputo, DAA/UEM, Maputo, 5 pgs. Dactilografado.
- GEFFRAY, Christian, 1984b – *Structure lignagère, économie domestique et développement rural dans le district du Erati*. Rapport n.º 1: *Structures précoloniales*. Maputo, DAA/UEM
- GEFFRAY, Christian, 1984c – Rapport n.º 2: *Identification des groupes sociaux et principaux status. Elements sur l'organisation territoriale de la paysannerie*. Maputo, DAA/UEM
- GEFFRAY, Christian, 1985a – Rapport n.º 3: *Analyse de l'économie domestique, rapports de production e e reproduction (les principaux mécanismes socio-économiques de reproduction du système lignager avant sa soumission à la culture familiale obligatoire du coton, années trente)*. Maputo, DAA-UEM. Mimeo.
- GEFFRAY, Christian, 1985b – «La condition servile en pays makhuwa», *Cahiers d'études Africaines* (Paris), vol. XXV, n.º 100, Avr. 1985, pp. 505-535.
- GEFFRAY, Christian, 1987a – «A condição servil no país macua», *Trabalhos de Antropologia e de Arqueologia*, Maputo, n.º 4.
- GEFFRAY, Christian, 1987b – *Travail et symbole dans la société des Makhuwa*. Paris, EHESC, 1987, 430 p. Thèse de doctorat, sous la direction de G. Balandier.
- GEFFRAY, Christian, 1990 – *Ni Père ni Mère*. Critique de la parenté: le cas makhuwa. Paris, Seuil.
- GONÇALVES, António Custódio (coord.), 2004 – *O Islão na África Subsariana* (Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana,

- realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto), Coord. António Custódio Gonçalves. Porto, FL / CEA, 2004, pp. 107-113.
- GONÇALVES, José Júlio, 1960 – «O islamismo através dos números», *Boletim Geral do Ultramar*, Ano 36º, n.º 418-419 (Abril-Maio de 1960), pp. 219-236.
- GONÇALVES, José Júlio, 1962 – *O mundo árabo-islâmico e o ultramar português*. Lisboa, Estudos de Ciências Políticas e Sociais / Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar, n.º 10 (1962 - 2.ª ed.), pp. 17-351.
- GRAÇA, Pedro Borges, 2005 – *A construção da nação em África (Ambivalência cultural de Moçambique)*. Coimbra, Almedina, 339 p.
- GRILO, V. H. Velez, 1960 – «Esboço de um guia etnográfico de Moçambique», *Boletim de Investigação Científica de Moçambique*, 1 (2), pp. 101-252.
- FREEMAN-GRENVILLE, G. S. P. 1989 – «The Portuguese on the Swahili coast: buildings and language», *STVDIA*, Lisboa, n.º 49, pp. 235-254 (Com um apêndice de palavras kisuaflí de origem portuguesa), pp. 250-253.
- HAFKIN, Nancy, 1973 – *Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, 1753-1913*. Boston, 1973, Mimeo.
- HAFKIN, N. 1973, *Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, c. 1753-1913*, Boston, Boston University (Thèse de Doctorat).
- HALL, M. & Young, T. 1997, *Confronting the Leviathan. Mozambique since Independence*. Londres, Hurst & Co.
- HARRIES, Patrick, 1989 – «Exclusion, Classification and Internal Colonialism: The emergence of ethnicity among the Tsonga-speakers of South Africa», in L. Vail (ed.), *The Creation of tribalism in Southern Africa*. London, James Currey. pp. 82-116.
- HARRIES, Patrick, 1994 – *Work, Culture and Identity – Migrant Labourers in Mozambique and South Africa, c.1860-1910*. London, James Currey.
- IANNACCONE, L. 1998 - «Introduction to the Economics of Religion», in: *Journal of Economic Literature*, XXXVI, Setembro, pp. 1465-1496.
- INTROVIGNE, M. 2001 - «Tra fondamentalismo e conservatorismo islamico : nota sui Deobandi», in: *Center for Studies on New Religions* (http://www.cesnur.org/2001/mi_dic04.htm).
- ISAACMAN, Allen F. 1972 – *Mozambique – The Africanisation of a European Institution: the Zambezi Prazos, 1750-1902*. The University of Wisconsin Press.
- ISAACMAN, Allen F. em col com Barbara Isaacman, 1977 – «Slavery and social stratification among the Sena of Mozambique, a study of the kaporo system», in: *Slavery in Africa*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press.
- ISAACMAN, Allen F. 1979 - (em col. Com Barbara Isaacman) – *A tradição de resistência em Moçambique. O Vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto, Afrontamento.
- ISAACMAN, B. & Stephen, J. 1984 - *A mulher moçambicana no processo de libertação*. Maputo, INLD.
- JOÃO, B.B., 2000 - *Abdul Kamal e a história do Chiúre nos séculos XIX-XX*, Maputo, Arquivo histórico de Moçambique, (Col. Estudos, n.º 17).

- JOHNSON, Harry H., 1897 – *British Central Africa, the territories under british influence north of the Zambezi*. London, Methuen & C°.
- KAGABO, José, 1995 – *Les tendances de l'Enseignement Islamique en Afrique de l'Est*. Lisboa, UTL-ISEG, Curso de Mestrato em Desenvolvimento e Cooperação Internacional, 1994-1995, Texto de Apoio [A4, 16 pgs].
- KAMAL, Abdul, 1946 – *Descrição da origem dos “Mêtos” e fundador do regulado “Mecama”*. Chiúre, 12p. (AHM, Cx. 8)
- LEITE, Joana Pereira, 1996 – *A emergência improvável de empresários nacionais nos países da África Subsaariana*. – Lisboa, CEsa (Brief Papers 2)
- LEITE, Joana Pereira, 2000 – «A guerra do caju e as relações Moçambique-Índia na época pós-colonial», *Lusotopie 2000* (Paris, Karthala), pp. 295-332.
- LE MOS, M. J. Correia de, 1988, «Reviver a Ilha, na Mafalala», *Arquivo* (Maputo) (4), Outubro, pp. 49-58.
- LERMA, Pe. Francisco Martinez, 1989 – *O Povo Macua e a sua cultura*. Lisboa, Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- LIESEGANG, Gerhard, 1988 – «Achegas para o estudo de biografias de autores de fontes narrativas e outros documentos da história de Moçambique. I: Yona Barnaba Abdallah (ca. 1870-1924) e a missão de Unango», *Arquivo*, n.º 3, 1988, pp. 12-34.
- LIESEGANG, Gerhard, 1992a – «Achegas para o estudo das biografias de autores de fontes narrativas e outros documentos da História de Moçambique V; Lawrence Chisui, S. Nthara, E. Mwale, J. Mazula, P. Litumbe, e a historiografia marave com um apêndice: “A História dos Anianja”, de Paulo João Litumbe», *Arquivo* (Maputo), n.º 11, Abril de 1992, pp. 37-65.
- LIESEGANG, Gerhard, 1992b – «Possibilidades do estudo de espaços cognitivos antigos e mais recentes em Moçambique», in (Alexandrino JOSÉ e Paula MENESES, eds.), *Moçambique – 16 Anos de Historiografia: Focos, Problemas, Metodologias, Desafios para a Década de 90*. Maputo, S/e, (Coleção painel Moçambicano), pp. 29-49.
- LIESEGANG, Gerhard, 1993 – *História do Niassa, c.1600-1920*. Estados, política e economia no período précolonial e a conquista colonial. Com textos em apêndice de E. M. Ngalambe, J. M. Chicoia e M. Nivaia. Maputo, AHM, mimeo.
- LIESEGANG, Gerhard, 1998 – «Territorialidades sociais e identidades com referência a Moçambique», in *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização* (dir. de Carlos SERRA), Maputo, Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 1998, pp. 99-159.
- LOFORTE, Ana Maria, 2003 – «A questão e o maneio dos recursos marinhos num contexto de conflito: o caso da Ilha de Moçambique», in: Santos, Boaventura de Sousa & Trindade, João Carlos (orgs.), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das Justças em Moçambique*, IIº Vol. Cap. 24. Porto, Afrontamento, pp. 479-499.
- LOPES, Pe. António Maria, 1961 – «A língua suaíli», *Boletim do Museu de Nampula*, n.º 2, pp. 131-132.

- LUNDIN, Iraê Baptista, 1995 – «Partidos políticos: A leitura da vertente étnico-regional no processo democrático», in Brazão Mazula (ed.), *Moçambique. Eleições, Democracia e Desenvolvimento*. Maputo Brazão Mazula, pp. 423-471.
- LUPI, Eduardo do Couto, 1906 – «A região de Angoche», *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Série 24, n.º 8.
- LUPI, Eduardo do Couto, 1907 – *Angoche: Breve memória sobre uma das capitanias-móres do districto de Moçambique*. Lisboa, Direcção Geral do Ultramar, Typographia do Annuário Commercial. 276 p. il., mapas.
- MACAGNO, Lorenzo, 2006a – *Islão e política no norte de Moçambique: Reflexões sobre a trajectória de Yussuf Arab*. Por Lorenzo Macagno (Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Brasil). Comunicação no Terceiro Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa, 6, 7, e 8 de abril de 2006. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL) e Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE): Pinel: *Muçulmanos em Espaços Lusófonos* (MEL): História e Presença Contemporânea – Estudos e Desafios – Coord: Nina Clara Tiesler, sexta feira 7 de Abril, 9:00/10:45hs.
- MACAGNO, Lorenzo, 2006b – *Outros Muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*. Lisboa, ICS, 254p. (Na estante sobre Moçambique pós-colonial)
- MACAGNO, Lorenzo, 2007 – «Islão, transe e liminaridade», in *Revista de Antropologia* (São Paulo), Vol. 50, n.º 1, Janeiro/Junho (Consultado na Net).
- MACAGNO, Lorenzo, 2007 – «Les Nouveaux Oulémas. La recomposition des autorités musulmanes au nord du Mozambique», *Lusotopie* (Paris, L' Harmattan), Volume 14, Number 1, 2007, pp. 151-177.
- MACAMO, Elísio, 1998 – «A influência da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique», in SERRA, Carlos (dir.), *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária, pp. 35-69.
- MACAMO, Elísio, 2006 – «A nação moçambicana como comunidade de destino», *Lusotopie* (Paris, L' Harmattan), pp. 355-364.
- MACHADO, Major A. J. de Melo, 1970 – *Entre os Macuas de Angoche – Historiando Moçambique*. Lisboa, Prelo Editora.
- MACHADO, Major A. J. de Melo, 1977 – *Aviltados e Traídos. Resposta a Costa Gomes*. Queluz, Literal.
- MAGODE, José (Editor), 1996 – *Moçambique, Etnicidades, Nacionalismo e o Estado. Transição Inacabada*. Maputo, Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais, Instituto Superior de Relações Internacionais, 168 p.
- MAGODE, José, e Ângela KHAN, 1996b – «O Estado unitário e a questão nacional: uma reflexão sobre o caso moçambicana», in MAGODE, José (ed.), *Moçambique, Etnicidades, Nacionalismo e o Estado. Transição Inacabada*. Maputo, Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais, Instituto Superior de Relações Internacionais, pp. 40-106.

- MAMEDE, Suleiman Valy, 1970 – *Contacto com as Comunidades Muçulmanas de Moçambique*, Lisboa.
- MARTIN, B. G. 1976 – *Muslim Botherhoods in xixth Century Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MÁRTIRES, Fr. Bartolomeu dos, 1822 – *Memoria Chorografica da Província ou Capitania de Mossambique na Costa d’Africa Oriental conforme o estado em que se achava no anno de 1822*. Manuscrito do Arquivo da Casa do Cadaval.
- MAZULA, Brazão, 1995 – *Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975-1985* (Em busca de fundamentos filosófico-antropológicos), Porto, Afrontamento e Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa.
- MBEMBE, A. 1988, *Afriques indociles. Christianisme, Pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala.
- MEDEIROS, Eduardo, 1978 – *Pescadores do Mar da Ilha De Moçambique* (Notas de campo não publicadas).
- MEDEIROS, Eduardo, 1985 – *O Sistema Linhageiro Macua-Lómuè*. Maputo, UEM/FL.
- MEDEIROS, Eduardo, 1986a – A chefatura dos Megama do Chiúre: contexto económico e político da sua formação. In: *Cadernos de História* (Maputo), n.º 4, Maio de 1986, pp. 21-27. (Arquivo Histórico de Moçambique - AHM bB 894). Sobre o Islão entre os Macua-Metthu, de Cabo Delgado.
- MEDEIROS, Eduardo, 1986b – «Notas para um ficheiro bibliográfico das línguas e-Makhuwa, e-Lómwè e e-Chuwabo de Moçambique», *Revista Internacional de Estudos Africanos* (Lisboa), n.º 4 e 5, 1986, pp. 331-353. [Foi também publicado no n.º 3 da revista *Limani*, Departamento de Línguas da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, (Maputo), Nov. de 1987.]
- MEDEIROS, Eduardo, 1988 – *As Etapas da Escravatura no Norte de Moçambique*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1988, Série Estudos, 04.
- MEDEIROS, Eduardo, 1991 – *O povoamento do Norte de Moçambique*. Texto de Apoio (n.º10/1) para a cadeira de História de Moçambique I (3º Ano), na Faculdade de História e Geografia no Instituto Superior Pedagógico (hoje Universidade Pedagógica), em Maputo.
- MEDEIROS, Eduardo, 1995 – *Os Angoni do Niassa e de Cabo Delgado, c. 1848-1915*. Maputo, UP-FCS, Outubro.
- MEDEIROS, Eduardo, 1996a – «Etnias e Etnicidades em Moçambique: Notas para o estudo da formação de entidades tribais e étnicas entre os povos de língua(s) emakhuwa e elómwè e advento da etnicidade macua e lómuè», in *Cientistas Portugueses Residentes no Estrangeiro*. Aveiro: Fundação Jacinto de Magalhães, 1996, pp.107-127 (Comunicação apresentada ao Congresso de Cientistas Portugueses Radicados no Estrangeiro, Universidade de Aveiro, 18-20 de Dezembro de 1995).
- MEDEIROS, Eduardo, 1996b – «Abdul Camal – O Megama do Chiúre», *Savana* (Maputo, Ano III, n.º 113, de 15 de Março de 1996, páginas centrais) – Sobre o Islão entre os Macua-Metthu, de Cabo Delgado.

- MEDEIROS, Eduardo, 1996c – «Irmandades muçulmanas no Norte de Moçambique», *Savana* (páginas centrais). Maputo, Ano III, n.º 116, de 5 de Abril de 1996.
- MEDEIROS, Eduardo, 1997a – *História de Cabo Delgado e do Nyassa (c.1836-1929)*. Maputo, edição do autor.
- MEDEIROS, Eduardo, 1997b – Etnias e Etnicidade em Moçambique. O advento do mundo Sena. Das origens a 1918. In: *O Desafio Africano* (Coord. de José Carlos Venâncio), Ed. Vega e Universidade da Beira Interior, 1997, pp. 59-82.
- MEDEIROS, Eduardo, 1999a – «Irmandades muçulmanas de Moçambique», in *I Libri di Afriche e Orienti* (Bologne) (1), pp. 70-85.
- MEDEIROS, Eduardo, de colaboração com Manuel Lobato (do CEHCA-IICT), 1999b – Mouros, islamizados e baneanes: Portuguese Historiography and Archival Sources on East African Muslim Communities. Two Tentative Checklists. Paper to the International Colloquium Islam in East Africa: New Sources (Archives, Archaeology, Oral History). Roma, 2-4 December 1999 (Estudo bibliográfico).
- MEDEIROS, Eduardo, 2000 – «Reestruturação do poder político Makhuwa-Mmetthu sob o domínio da Companhia do Nyassa, 1894-1929», in: Santos, Maria Emília (Dir.) *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885-c. 1930)*. Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 2000: 311-329 [Actas da IIIª Reunião Internacional de História de África].
- MEDEIROS, Eduardo, 2001a – *A escravatura no norte de Moçambique: formação de novos espaços e entidades políticas na segunda metade do século XVIII e durante o século XIX*. Comunicação no Colóquio Internacional *Escravatura e Mudanças Culturais*, Évora, 28 a 30 de Novembro 2001.
- MEDEIROS, Eduardo, 2002a – «A escravatura no norte de Moçambique: formação de novos espaços e entidades políticas na segunda metade do século XVIII e durante o século XIX», in *Escravatura e transformações culturais (África-Brasil-Caraíbas)*, org. Isabel de Castro Henriques. Lisboa, Vulgata, 2002, pp. 211-231. Col. Tempos e Espaços Africanos.
- MEDEIROS, Eduardo, 2002b – «Contribuição da diáspora moçambicana para a formação das identidades culturais nas ilhas do oceano Índico», *Travessias*, (Actas do VII. Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais), vol. II, Rio de Janeiro, 2002.
- MEDEIROS, Eduardo, 2002c – «Contribution of the Mozambican diaspora in the development of cultural identities on the Indian ocean islands», in *The African Diaspora in the Indian Ocean* (Shihan de S. Jayasuriya and Richard Pankhurst, eds.); London, AWP, Inc., 2002, pp. 53-80.
- MEDEIROS, Eduardo, 2003a – «A historiografia Moçambicana e a questão étnica», in *Novas Relações com África: Que perspectivas?* Coord. e Prefácio de Isabel de Castro Henriques. Lisboa, Vulgata, 2003, pp. 85-93, Col. Tempos e Espaços Africanos. [Actas do III Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico. Lisboa, 11, 12 e 13 de Dezembro de 2001]

- MEDEIROS, Eduardo, 2003b – «O Islamismo sunita entre os africanos negros em Moçambique: Roteiro Histórico para Algumas Questões sócio-antropológicas» (Comunicação no Colóquio Espaços, Fronteiras e Memórias em África, 23 e 24 de Outubro de 2003 FISSUL – Silves). Publicado na Revista *XARAJÍB* (do Centro de Estudos Luso-Árabes). Silves, Portugal, 2004, pp. 15-27.
- MEDEIROS, Eduardo, (não publicado) – *Chefias africanas, Islão e nacionalismo no Sul de Cabo Delgado, c. 1919-1974/75*.
- METCALF, B. D. 1982, *Islamic Revival in British India, 1860-1960*, Princeton, Princeton University Press.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 1972 – «Traços fundamentais da Evolução do Islamismo, com vista à sua incidência em Moçambique», *Revista de Ciências do Homem*, vol. V, 1972, pp. 175-193 [Universidade de Lourenço Marques, Cursos de Letras]. (Islão no período pré-colonial e colonial).
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 1989 – «As comunidades islâmicas de Moçambique: mecanismos de comunicação», *Africana*, Porto, Universidade Portucalense, 4, pp. 65-87.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 1993a – *O Islão, o poder e a Guerra (Moçambique, 1964-1974)*. Porto, Universidade Portucalense.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 1993b – «Sobre a actuação da corrente “wahhabita” no Islão Moçambicano: algumas notas relativas ao período 1964-1974», *Africana*, Porto, Universidade Portucalense, 12, pp. 85-111.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 2003 – «Prefácio», in F. Proença Garcia, *Análise Global de uma Guerra. Moçambique, 1964-1974*, Lisboa, História Militar, Estudos e Documentos.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 2004 – «A administração portuguesa e o Islão, em Moçambique e na Guiné, nos anos 1960 a 1970», *Revista XARAJÍB* (do Centro de Estudos Luso-Árabes). Silves, Portugal, 2004, pp. 39-65.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 2004 – «Moçambique, a década de 1970, e a corrente Wahhabita, uma diagonal», in *O Islão na África Subsariana* (Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana, realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto), Coord. António Custódio Gonçalves. Porto, FL / CEA, 2004, pp. 107-113. (Na estante África).
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 1995 – «A missão cristã e a apologética islâmica perante as crenças tradicionais bantas de Moçambique», in *Actas do Colóquio «Construção e Ensino da História de África»* (7, 8 e 9 de Junho de 1994). Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 449-473.
- MORAIS, João M. F., 1984 – «Mozambican Archaeology: Past and Present», *The African Archaeological Review*, 2, pp. 113-128.
- MORAIS, João M. F., 1990 – *A Missão e a Instituição: Arqueologia Moçambicana em perspectiva*. Coimbra, Universidade de Coimbra / Instituto de Antropologia, 1990, 22 p. (Cadernos do Seminário Povos e Culturas de África – 2).

- MORAIS, João M. F., 1992 – «Fontes historiográficas e arqueologia em Moçambique», *Leba* (Lisboa), n.º 7, pp. 301-317.
- MORIER-GENOUD, Eric, 1996 – «Of God and Caesar. The Relation between Christian Churches and the State in Postcolonial Mozambique, 1974-1981», *Le Fait Missionnaire* (Lausanne) (3).
- MORIER-GENOUD, Eric, 2000 – «The 1996 “Muslim Holiday” Affair. Religious Competition and State Mediation in Contemporary Mozambique», in: *Journal of Southern African Studies* (Leeds) XXVI (3), September, pp. 409-427.
- MORIER-GENOUD, Eric, 2001 – «The 1996 ‘Muslim Holidays’ Affair: Religious Competition and the State Mediation in Contemporary Mozambique», *Journal of Southern African Studies*, Volume 26, Number 3, September 2001, pp. 409-427 (O Islamismo no período pós-colonial). (Cx. 3, separata ofertada pelo autor).
- MORIER-GENOUD, Eric, 2002 – «L’Islam au Mozambique après l’Indépendance. Histoire d’une montée en puissance», *L’Afrique Politique*, 2002, pp. 123-146. (O Islamismo no período pós-colonial), (Está em formato digital na pasta Islão); + Separata, na Cx. Islão 2.
- MOURA, Armando Reis, 1972 – «Barcos do litoral de Moçambique», in *Monumenta*, Ano VIII, n.º 8 (1972), pp. 7-39, 17 fls. estampadas: 50 fig. (Possui sumário em português e inglês. Contém glossário. Possui bibliografia).
- MOURA, Armando Reis, 1988 – «Boats of the littoral of Mozambique», in *Local Boats: 4th International Symposium on Boat and Ship Archaeology* (Porto, 1985). Oxford, B.A.R., Sep., 1988, pp. 351-374, [4], il, edited by Octávio Lixa Felgueiras.
- NELIMO, 1989 – *Iº Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*. Maputo. UEM, FL/Nelimo.
- NETTON, Ian Richardson Netton, 2001 (1992) – *A Popular Dictionary of Islam*. Londres, Ed. Curzon Press, 1992, (Ed. Do Jornal Público, Novembro de 2001).
- NEVES, Pe. Manuel, 2004 – «A cultura Chaca e seus valores», in: *Boa Nova*, Ano LXXX, n.º 908, Abril, pp. 20-25.
- NEWITT, Marlyn D. D., 1972 – «The early history of the sultanate of Angoche», *Journal of African History*, 13 (3).
- NEWITT, Marlyn D. D., 1982 – «The Early History of the Maravi», *Journal of African History*, vol. 23, n.º 2, pp. 145-162.
- NEWITT, Marlyn, 1999 – *História de Moçambique*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1997 (trad. Portuguesa de *History of Mozambique*, 1995, por Lucília Rodrigues e Maria Georgina Segurado).
- NGOENHA, Severino Elias, 1992 – *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. Porto, Edições Salesianas.
- NGOENHA, Severino Elias, 1996 – *Das Independências às Liberdades. Filosofia Africana*. Maputo, Edições Paulinas.
- NGOENHA, Severino Elias, 1998 – «Identidade Moçambicana: Já e ainda não», in SERRA, Carlos (dir.), *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária, pp. 17-35.

- NIMITZ, A. H., 1980 – *Islam and Politics in East Africa. The Sufi Order in Tanzania*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- NURSE, G.T., 1975 – «The people of Bororo: a lexicostatistical enquiry», in B. Pachai (ed.), *The Early History of Malawi*, Londres, 1975, pp. 123-135
- OLIVEIRA, P., 1989 – *Os donos da Renamo*, manuscrit, s/l. [Maputo].
- PEARSON, M. N. 1999 – «The Indian Ocean and the Red Sea», in N. Levtzion & R. Pouwell (eds.), *History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, pp. 37-59.
- PÉLISSIER, René, 1984 – *Naissance du Mozambique*, Tome 1: *Résistance et révoltes anticoloniales (1854-1918)*; Tome 2: *Résistance et révoltes anticoloniales (1854-1918)*, *La conquête* (suite). Orgeval, Édition de l'Auteur.
- PÉLISSIER, René, 1988 – *História de Moçambique*, vol. I: *Formação e oposição (1854-1918)*, 506 p; vol. II: *Formação e oposição (1854-1918)*, 609 p. Lisboa, Editorial Estampa (tradução de Manuel Ruas).
- PEIRONE, F. J., 1967 – *A tribo Ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e alguns aspectos da sua problemática neo-islâmica*. Lisboa, Junta da Investigação de Ultramar, Centro de Estudos Missionários (Col. Estudos Missionários, n.º 1).
- PENRAD, Jean-Claude, 1998 – «O encontro dos mundos. Islamismo, redes de confrarias e competição na África oriental», in: *Oceanos* (Lisboa), XXXIV: 132-140.
- PENRAD, Jean-Claude, 2004 – «Commerce et religion: expansion et configurations de l'Islam en Afrique», in *O Islão na África Subsariana* (Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana, realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto), Coord. António Custódio Gonçalves. Porto, FL / CEA, 2004, pp. 183-197. (Na estante África).
- PENRAD, Jean-Claude, 2005 – «La Shâdhiliyya-Yashrûtiyya en Afrique orientale et dans l'océan Indien occidental», in E. Geoffroy (ed.), *Une voie soufflée dans le monde: la Shâdhiliyya*. Paris, Maisonneuve & Larose, pp. 379-398.
- PINTO, Maria João Paiva Ruas Baessa, 2002 – O Islamismo em Moçambique no contexto da liberalização política e económica (anos 90): a província de Nampula como estudo de caso. Lisboa, ISCTE, 2002 [Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos]. Orientador: Prof. Doutor Eduardo Medeiros (CEA/ISCTE). Cópia de trabalho com o tutor Eduardo Medeiros na Cx. Islão 2. Cópia do texto final, junto às Cx. Relativas ao Islão).
- POPOVIC, A. 2005 (1996) – *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans le monde musulman dès origines à aujourd'hui*. Paris, Fayard.
- PRATA, Pe. António Pires, 1946 – «Povos do Niassa – II: Os Macuas têm outros nomes», *O Missionário Católico*, Cucujães, Ano XXIII, Março de 1946, pp. 47-48 (Sobre os idiomas Suahíli)
- PRATA, Pe. António Pires, 1961 – «Influência do português sobre o suahíli», *Boletim do Museu de Nampula*, n.º 2, pp. 133-175.
- PRATA, Pe. António Pires, 1982 – «Línguas da Costa Norte de Moçambique», *Revista Tempo*, Maputo, n.º 586, de 3 de Janeiro de 1982, pp. 52-56. (Sobre os idiomas Suahíli).

- PRATA, António Pires, 1983 – *A influência da língua portuguesa sobre o suahíli e quatro línguas de Moçambique*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- PROJECTO EKOTI e Nunes de Sousa (Coords), 2001 – Kithaapu ya maana a mattakhuzi. Dicionário temático nas línguas ekoti, Português e Inglês (Thematic Dictionary in Koti, Portuguese and English). Editor: Editor, *Ethnologue* /o International Linguistics Center 500 est Camp Wisdom Road allas, Texas 75236 USA.
- REBELO, D., 1961 – «Breves apontamentos sobre um grupo de indianos em Moçambique (A comunidade ismaílica maometana)», *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique* (128), pp. 83-89.
- RITA-FERREIRA, António, 1958 – *Agrupamento e Caracterização Étnica dos Indígenas de Moçambique*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 123 p.
- RITA-FERREIRA, António, 1962 – *Bibliografia Etnográfica de Moçambique* (1962). Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 254p.
- RITA-FERREIRA, António, 1975 – *Povos de Moçambique – História e Cultura*. Porto, Afrontamento (Com referências aos muçulmanos e islamizados).
- RITA-FERREIRA, António, 1982 – *Fixação portuguesa na história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa, IICT, JICU.
- RITA-FERREIRA, António, 1992 – «Alguns aspectos materiais da civilização suahíli em Moçambique», *Leba* (Lisboa), n.º 7, pp. 319-324.
- RITA-FERREIRA, António, 1998 – «African Education in colonial Mozambique», *Anais Universitários*, Covilhã, Série de Ciências Sociais e Humanas, 9, pp. 281-318.
- ROCHA, Aurélio, 1999 – «Os Afro-islamizados da costa de Moçambique. A terra e os homens», in *Ilha de Moçambique. Convergência de povos e culturas*. San Marino, AIEP Editore, pp. 26-35.
- RZEWUSKI, Eugeniusz, 1979 – *Vocabulário da Língua Mwani (quimwane) – mwani-português-inglês (versão provisória)*. Maputo, UEM/Departamento de Línguas Modernas, 64 págs.
- ROBERTSON, R., 1992 – «The Economization of Religion ? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach», *Social Compass*, XXXIX (1), pp. 147-157.
- SANTOS, Frei João dos, 1999 (1609, 1891) – *Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Lisboa, CNCDP, 1999 (Notas de Eduardo Medeiros e Manuel Lobato). Frei João andou por aquelas paragens do vale e nortenhas no final de quinhentos, o seu livro foi publicado em Évora no início do século XVII.
- SARDAR, Ziauddin, 2007 [2006] – *Em que acreditam os Muçulmanos?* Lisboa, Publicações Dom Quixote (Booket), 183 p.
- SERRA, Carlos, 1997a – *Combates pela mentalidade sociológica*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária.
- SERRA, Carlos, 1997b – *Novos Combates pela mentalidade sociológica. Sociologia Política das relações do poder em Moçambique seguido de desafios de uma medicina bernardiana*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária.

- SERRA, Carlos (dir.), 1998a – *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária.
- SERRA, Carlos, 1998b – «Pluralidade e processualidade identitárias – para um paradigma da identificação contraditorial», in *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*. Maputo, Livraria Universitária – UEM.
- SERRA, Carlos, 2000 – *Racismo Etnicidade e Poder*. Maputo, Livraria Universitária – UEM.
- SIEFERT, S., 1994, *Muslime in Mosambik – Versuch einer Bestandsaufnahme*, (Forschungsprogramm Entwicklungspolitik : Handlungsbedingungen und Handlungsspielräume für Entwicklungspolitik n° 36), Université de Bielefeld, décembre.
- SILVA, M. A. M., 1991 – *Escritos Islâmicos*. Lisboa, Al Furquân.
- SILVA, Teresa Cruz e., 1986 – *A rede clandestina da Frelimo em Lourenço Marques (1960-1974)*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane (Tese de licenciatura).
- SILIYA, Carlos Jorge, 1996 – *Ensaio sobre a cultura em Moçambique*. Maputo, S/e.
- SILVA, Teresa Cruz e, 2003 – «As redes de solidariedade como intervenientes na resolução de litigious: o caso da Mafalala», in Santos, Boaventura de Sousa e Trindade, João Carlos (orgs.), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das Justiças em Moçambique*, IIº Vol. Cap. 24. Porto, Afrontamento, pp. 427-450.
- SOKA, L. D., 1949 – *Mbiri ya Alomwe*. Zomba, Education Department.
- SOPA, António, 1998 – «Notas sobre a identidade», in Carlos Serra (dir.), 1998a – *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária, pp. 71-77.
- SOUSA, Pe. José Augusto Alves de, S.J. & CORREIA, Francisco Augusto da Cruz, S. J. 1998 – *500 Anos de Evangelização em Moçambique* (11 de Março de 1498 – 11 de Março de 1998). Braga, Livraria A.I. & Maputo, Edições Paulinas.
- TAYOB, A. K., 1995 – *Islamic Resurgence in South Africa. The Muslim Youth Movement*, Cape Town, University of Cape Town Press.
- THOROLD, A., 1993 – «Metamorphoses of the Yao Muslims», in L. Brenner (ed.), *Muslim identity and social change in sub-Saharan Africa*, Londres, Hurst & Co., pp. 79-90.
- TRIMINGHAM, J. Spencer, 1971 – *The sufi orders in Islam*. Oxford, Oxford UP.
- VAKIL, Abdool Karim, 2003 – Questões inacabadas: colonialismo, Islão e portugalidade, in: *Fantasmas e fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo* (Org. Maria Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira). Porto, Campo das Letras, pp. 255-294 (Na estante África).
- VAZ, Domingos, 2005/2006) – «Sobre as identidades socioespaciais: bases teóricas e níveis de análise», *Episteme*, Lisboa, Ano VI, n.º 15,16,17, pp. 191-207.
- VÉRIN, Pierre, 1983 – «Influencias culturales y contribución africana al poblamiento de Madagascar», in Unesco, *Relaciones Históricas a través del océano Índico*, Paris, Unesco, pp. 111-136.
- VERIN, Pierre, 1982 – «Mtswa Muyindza et l'introduction de l'Islam à Ngazidja; au sujet de la tradition et du texte de Pechmarty», *Etudes Océan Indien*. Paris-INALCO, n.º 2, pp. 95-100.

- WEGHER, Pe. Luís, IMC, 1995 – *Um olhar sobre o Niassa*, Lisboa, Edições Paulinas, 1995 (1º Volume).
- WILSON, K. B., 1992 – «Cults of violence and counter-violence in Mozambique», *Journal of Southern African Studies*, XVIII (3), septembre, pp. 527-583.
- ZAMPARONI, V., 2000 – «Monhés, Baneanes, Chinas e Afro - Maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940», *Lusotopie 2000* (Paris, Karthala), pp. 91-222.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

- ALPERS, E. (1999). «Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique». *Lusotopie*, pp. 165-184.
<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/alpers.pdf> (22.07.2009)
- ALPERS, E. (2001). «A Complex Relationship: Mozambique and the Comoro Islands in the 19th and 20th Centuries». *Cahiers d'Études Africaines*, pp. 161-2001.
<http://www.etudesafricaines.revues.org/document67.html> (22.07.2009)
- ALPERS, E. (2006). «The idea of Marronage: Reflection on Literature and Politics in Réunion». *Slavery and Resistance in Africa and Ásia*. Coord. Gwyn Campbell and Michael Salman. P. 32. <http://www.books.google.pt> (23.05.2009)
- BONATE, Liazzat J. K. (2003). «The Ascendence of Angoche. The Politics of Kinship and Territory in Nineteenth Century Northern Mozambique», *Lusotopie 2003*, pp. 115-140.
<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/bonate2003.pdf>
- FILHO, N. (s.d.). «O Olhar Ocidentalizado sobre o Quilombo – Uma Provocação». In: *Identidades e Culturas*.
<http://www.eco.ufrj.br/semiosfera/anteriores/semiosfera07/> . (09.01.2007).
- MORIER-GENOUD, É. 1996b, «The Politics of Church and Religion in the First Multi-Party Elections of Mozambique», *Internet Journal of African Studies* (1), avril (<http://www.bradford.ac.uk/research/ijas/ijasnl.htm>).

OUTROS DOCUMENTOS

- ANNUÁRIO ESTATÍSTICO 1972, Lourenço Marques, Instituto Nacional de estatística, Delegação de Moçambique, Direcção provincial dos Serviços de estatísticas.
- IAN/TT – Instituto Nacional dos Arquivos Nacionais da Torre de Tombo (IAN/TT), Serviço de centralização e coordenação da informação de Moçambique (SCCIM), Caisse n° 47, *Relatório das conversações havidas em Porto Amélia, de segunda-feira 01jun64 a 07jun64, entre um dos adjuntos dos SCCI e Yussuf Arabe*; Caisse n° 71, *Elementos recebidos da região militar a título particular em Setembro 67*; F.J. PEIRONE 1967 : 123-125.
- «IIIº Recenseamento geral da população (1960)», in *Moçambique : Panorama demográfico e sócio-económico*, Maputo, Direcção Nacional de Estatística, Abril 1995.
- INAUGURAÇÃO do Edifício S. A. Real Aga Khan da Comunidade Xi'ia-Muçulmano-Ismaelita, Lourenço Marques, 30 de Novembro de 1968.
- PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE – IIIº Recenseamento Geral da População (1960).

NOTAS EM TORNO DA REPRESENTAÇÃO AFRICANA DE ÁFRICA (OU ALGUNS DILEMAS DA HISTORIOGRAFIA AFRICANA)

JOÃO PAULO BORGES COELHO*

What is African about Africa should be a question, not an assumption.
(F. Cooper 1999)

Proponho-me trazer aqui algumas considerações em torno da ideia de representação africana de África. Com alguma prudência, vou cingir-me ao papel que a historiografia tem desempenhado na construção dessa representação, o que, penso, se justifica, uma vez que a história é afinal, pelo menos por definição, a disciplina por excelência da narração, ou seja, da produção de representações.

Ainda assim, reconheço que é uma intenção ousada, sei-a *a priori* destinada a um resultado cheio de incompletudes e contradições, até por que constitui o primeiro passo de uma reflexão pessoal que pretendo mais alongada sobre o complexo processo de construção da historiografia africana nos novos espaços nacionais. Dito com menos rodeios, ainda não estou inteiramente seguro do terreno que piso. As notas a que o título se refere não são portanto um artifício retórico; reflectem antes, rigorosamente, aquilo que trago para comunicar aqui: simples notas de reflexão.

Asseguro, no entanto, que a intenção é a melhor possível: parti do princípio (confirmado, após uma leitura rápida do programa do Colóquio) de que a maioria das comunicações de alguma maneira diria respeito a um olhar *externo* sobre África, um olhar lançado sobretudo a partir da Europa, e que portanto talvez fosse interessante trazer aqui uma problemática que fizesse algum contraste.

* Universidade Eduardo Mondlane.

Obviamente que o lugar a partir de onde se formulam as ideias é importante. Apesar disso, estou longe de achar que os africanos têm direitos ‘monopolistas’ de pensar o continente. Pelo contrário, defendo um exercício acadêmico sem limites – a não ser, evidentemente, limites éticos auto-impostos – em que todos podem, e devem, questionar o que bem entenderem (o que inclui também, claro, a liberdade africana de pensar a Europa). Todavia, repito, há que reconhecer a importância de nos pensarmos a nós próprios, de nos representarmos, aspecto que ganha, no caso africano, uma dimensão particular, como procurarei discutir adiante.

Quero ainda referir dois pontos preambulares. O primeiro respeita às dificuldades de pensar África no singular. Também a esta questão voltarei adiante, mas por enquanto parece-me importante não esquecer que África no singular (tal como Ocidente, ou Europa) é uma construção que passa ao largo de uma realidade internamente muito diversa (basta-nos olhar com alguma atenção e detalhe para a história do continente africano, ou viajar por ele, para nos apercebermos da sua imensa diversidade). Só faz sentido falar de África no singular no que respeita a elementos partilhados de uma mesma condição, ou um desejo unificado, ou ainda como representação unificada que dele faz o Outro, ingredientes que constituem uma espécie de denominador comum.

Isto leva-nos ao segundo ponto prévio, que é o facto desse denominador comum ter sido construído, em grande medida, em resultado da relação com a Europa. A condição de África no singular é já portanto, ela própria, uma representação, e uma representação marcada profundamente por uma relação – a relação colonial.

É pois importante deixar desde já estabelecido o que é sobejamente conhecido, ou seja, que a este nível a representação de qualquer destas duas entidades não pode ser construída sem a presença da outra. Embora detentoras de elementos distintivos, pode dizer-se que tanto o que a Europa como o que a África são resulta menos de qualquer característica essencial que da relação colonial que existe entre elas,¹ uma relação que tem, a meu ver, duas características importantes: por um lado, reconstitui-se incessantemente (na mesma medida em que a identidade está sempre em construção), existe dentro o tempo, é histórica; por outro lado, além de ser histórica, essa relação é uma relação política uma vez que as partes são dotadas de poderes desiguais de formulação da relação.

No livro *Totalidade e Infinito*, Emmanuel Lévinas diz-nos que «o Mesmo está nela [na representação] em relação com o Outro, mas de tal maneira que o Outro não determina nela [na representação] o Mesmo, e é sempre o Mesmo que determina o Outro» (Levinas 2000: 109). Ou seja, e extrapolando com alguma

¹ Edward Said escreve, no prefácio de 2003 desse texto fundador que é o *Orientalismo*, que «nem o termo Oriente nem o conceito de Ocidente têm qualquer estabilidade ontológica. Ambos são feitos em parte de afirmação, em parte de identificação do Outro» (Said 2004: xii-xiii).

liberdade, na relação colonial a Europa determinou historicamente a representação de África (e, por via de África, a sua própria representação), enquanto África não tinha possibilidade de se representar a si própria a não ser fragmentariamente, ou se o fazia unitariamente era num papel subordinado.

Escreve Paul Zeleza que «África é sempre imaginada, representada, como realidade ou ficção, em relação a grandes referências – Europa, os Brancos, o Cristianismo, a Literacia, o Desenvolvimento, a Tecnologia (as categorias comparativas e colonizadoras mudam constantemente) – espelhos que reflectem, na verdade que refractam a África de maneiras peculiares, reduzindo o continente a imagens particulares, a um estado deficitário» (Zeleza 2006b: 16).

Num texto polémico, Achille Mbembe refere-se às três feridas maiores que essa relação deixou no continente, nomeadamente: a escravatura, o colonialismo e o *apartheid*. Segundo ele (Mbembe 2001a: 174), essas marcas produziram no africano três ordens de significados: alienaram-no de si mesmo (relegaram-no a uma forma inanimada de identidade, não só não reconhecida pelo Outro mas também não reconhecida por si próprio), falsificaram a história e expropriaram-no dos bens materiais, e finalmente provocaram a ideia de degradação histórica (não só o aprisionaram «na humilhação, no desenraizamento e no sofrimento indizível, mas também em uma zona de não-ser e de morte social caracterizada pela negação da dignidade, pelo profundo dano psíquico e pelos tormentos do exílio»).

Um aspecto central da violência e da destruição operada pelo período colonial consistiu na supressão dos conhecimentos locais (reduzidos ao estatuto de crenças, opiniões, magia, idolatria), passo fundamental para que o conhecimento ocidental pudesse afirmar-se como universal, ou seja, na destruição da capacidade de representar o mundo, o Outro e a si próprio de uma forma autónoma. Num texto recente, Boaventura de Sousa Santos e Paula Meneses designaram esse processo de extermínio dos conhecimentos alternativos como *epistemicídio* (Santos & Meneses 2009: 10).

As oportunidades de mudança trazidas na sequência da Segunda Guerra Mundial, nomeadamente a dinâmica emancipalista que alastrou pelo Terceiro Mundo, e pelo continente africano em particular, unificam, como diz Mbembe (2001a), os desejos africanos de reconquistar o destino (soberania) e de pertencer a si mesmo no mundo (autonomia), desejos esses que passam pela reapropriação do seu conhecimento, da sua capacidade de conhecer autonomamente o mundo, de o representar, com isso representando-se a si próprio.

Embora, ao nível da representação, os primeiros esforços nesse sentido possam ser localizados no exterior (ou, se quisermos, na diáspora),² desde cedo

² Amselle (2008: 269) enuncia, como uma espécie de regra geral, que «a afirmação de qualquer identidade se faz sobretudo, e antes do mais, no exterior do local directamente relacionado com essa identidade». É assim que podemos entender que as primeiras auto-representações de

a historiografia africana assumiu responsabilidades particulares enquanto espaço de resgate e construção de uma representação do continente africano com um sentido autônomo de existência, não mais mediado pelo ocupante colonial, construção essa que, ainda segundo Mbembe, se processa seguindo duas linhas fundamentais, que ele designa de nativista e marxista-nacionalista.

Cheikh Anta Diop é talvez o símbolo maior da primeira, e costuma justamente ser apontado como um dos fundadores da historiografia africana moderna, que nasce com a denúncia da historiografia ocidental ou imperial, que operou, no tempo colonial, a falsificação de uma história que se pretende afirmar como a mais antiga da humanidade e que, passada a interrupção colonial, pode ser retomada com base na raça e na cor, e desemboca naturalmente numa África una, singular, “pan-africana”.³

Contudo, tal como observa Diouf (1999), a postura essencialista de Anta Diop, e de certa maneira de Ki-zerbo e Ade Ajayi, faz com que esta concepção da tradição gloriosa do passado, e do colonial como “buraco negro”, permaneça presa a uma história de tempo linear tal como ela é proposta pela Filosofia Iluminista. Surge assim o paradoxo que, embora ela se constitua como «alternativa radical à exclusão hegeliana de África do território da humanidade, constitui uma extensão lógica do pensamento ocidental e tem as suas raízes na epistemologia do século XIX» (Jewsiewicki & Mudimbe 1993: 9).

Além disso, a ideia de uma África no singular convive mal com o período emancipalista, uma vez que este se guia pelo paradigma nacional, e que, mais do que nunca, o surgimento das nações modernas torna evidente a profunda diversidade interna, geográfica e cultural do continente: entre a África Negra e a África Branca, mas também diferenças entre áreas separadas pelos grandes rios, entre as zonas de influência do Atlântico e do Índico, entre as diferenças cavadas pelas religiões, entre a floresta e a savana, enfim, entre as nações umas das outras.

No fundo, à representação da África autóctone e originalmente unificada do nativismo, que considera o intervalo colonial como um acidente de percurso que é preciso remover para que o seu destino, na *longa duração*, possa prosseguir o seu curso, opõe o paradigma nacionalista a visão de uma África que o colonialismo fez vítima, e que busca reparação por meio da luta plural das nações. Assim, se por um lado a visão do período colonial não é a mesma (a diferença vai do colonialismo como interrupção, o chamado “parêntesis colonial”, até ao colonialismo como um núcleo central prenhe de significado, onde se originaram todos os males),

África, reais ou imaginadas, foram formuladas a partir da viragem para o século XX em espaços diaspóricos, nomeadamente com as ideias e os congressos pan-africanistas. Gradualmente, o esforço vai transitando para o continente num processo que tem como protagonistas, na frente cultural, nomes como Césaire e Fanon, e cuja natureza o célebre prefácio de Sartre ao *Orfeu Negro* de Senghor tão bem reflecte.

³ No mesmo sentido vão as tentativas e debates em torno da identificação de uma ciência genuinamente africana, de uma filosofia africana, etc.

por outro lado o nacionalismo reveste-se de grande pragmatismo, suspendendo por um momento a hiper-importância do passado construído como glorioso para dedicar todas as suas energias à resolução do presente. Ou, dito de outra maneira, não são as glórias do passado pré-colonial que são trazidas para provar uma representação que colocaria a África pelo menos ao nível do Ocidente; recorre-se antes a explicações mais objectivas e universais (aceitando de forma qualificada o léxico externo) para mostrar como o continente foi violentamente subalternizado e dar sentido à luta para romper com essa situação. O nacionalismo traz, assim, uma representação de modernidade ainda ausente no nativismo.

Sob este ângulo, é como se África aderisse a explicações que, embora novas, se baseavam em relações internacionais e aspiravam à universalidade. É esta a época em que, na esteira da metáfora do centro e da periferia criada por Raúl Prebisch, Samir Amin e André Gunder Frank desenvolvem a teoria da dependência, ou, um pouco mais tarde, Immanuel Wallerstein a sua teoria do sistema mundial. O preço do desenvolvimento do Ocidente é o subdesenvolvimento do resto do mundo, e em certa medida é à sombra deste princípio que florescem as escolas de Ibadan, Dakar (com o CODESRIA), e Dar-es-Salaam.⁴ A teoria marxista não só é trazida como explicação como, em muitos casos, serve de modelo de organização da sociedade.

Por outro lado, este processo implicou forçosamente uma aproximação da historiografia ao poder político, uma vez que ela se torna instrumento central na elaboração da grande narrativa da libertação nacionalista.⁵ E, ao mesmo tempo, é precisamente essa aproximação que vai criar na historiografia africana, após as independências, importantes fragilidades, dado que uma parte importante da sua soberania fica refém das instâncias políticas. Este aspecto provoca não só um importante défice epistemológico da disciplina (na historiografia africana deste período o pensamento crítico é atenuado pela necessidade de um discurso misto de exaltação e corroboração), mas também a sobrevivência de uma perspectiva linear da evolução.

São precisamente esta homogeneização do tempo e a proximidade relativamente ao poder que se tornam aspecto central da crítica que é feita à História pelo pensamento pós-colonial, um pensamento que ganha proeminência sobretudo a partir da década de 1980, e que traz um olhar inteiramente novo, crítico da concepção colonial da razão, do humanismo e do universalismo (Mbembe 2006).

Segundo Chakrabarty (1992: 20), existe uma equação funesta entre «uma concepção filosófica da totalidade» e a «prática política do totalitarismo», e o

⁴ Para um balanço da actividade académica africana neste período, e especificamente sobre o CODESRIA, ver Amselle 2008.

⁵ Como diz Diouf (1999), o que estava em causa era «a capacidade da elite nacionalista de fabricar uma contra-cultura para a promoção do Estado nacional independente.»

que intervém entre as duas é a História, que constitui parte essencial do processo de violência (física, institucional e simbólica) pelo qual se domesticam as diferenças e se unifica a pluralidade, violência esta que joga um papel decisivo no estabelecimento do sentido, na criação dos verdadeiros regimes, na decisão sobre onde, qual e de quem é o “universal” que vence.

O pensamento pós-colonial é extremamente diversificado e difícil de definir, vagueando na dupla dimensão temporal (referida ao tempo que se segue ao colonialismo) e conceptual (repensando o período colonial e os traços que ele deixou). De qualquer das formas, ele significa um retorno da atenção para o colonial, que é preciso ser relido na sua profundidade para se poder entender não só a verdadeira dimensão do encontro mas, também, os traços que ele deixou na realidade que se segue a ele.

Assim, segundo Dirlik (2006: 82), o pensamento pós-colonial tem como princípios orientadores: a centralidade do colonial na escrita da história (e portanto a desconstrução do colonial para revelar a sua historicidade, o que implica a desconstrução de todas as categorias do encontro colonial, incluindo a categoria História); o repúdio das meta-narrativas temporais e das estruturas espaciais que serviram para homogeneizar o tempo e o espaço, e para suprimir, nesse processo, a heterogeneidade da experiência histórica (o próprio pensamento radical sobre as estruturas mundiais continua a privilegiar as construções euro-americanas da modernidade, ignorando o papel dos encontros locais na produção das histórias – acusa ele); e finalmente, a desconstrução da história, retirando-a do centro para a fronteira, do nacional para o local, e do normativo para o marginal, com isso criticando as novas temporalidades entretanto estabelecidas, pela sua cumplicidade com a homogeneização cultural e com a teleologia.

Facilmente se entende, pois, por que razão a crítica pós-colonial incide na denúncia da historiografia nacionalista (haverá maior linearidade do que aquela que está inscrita na ideia de desenvolvimento?) e, na sequência, na crítica da própria História enquanto disciplina, afinal ela mesma produto do processo imperial, epistemologicamente vista como mero prolongamento da historiografia colonial). Para o pensamento pós-colonial, a História tem assim um papel central na “naturalização” do colonialismo no tempo, resultando na chamada visão eurocêntrica do desenvolvimento global. Por isso, diz Dirlik (2006: 82), o pós-colonialismo repudia as grandes narrativas temporais e as estruturas espaciais que suprimem a heterogeneidade das experiências históricas.

Todavia, ao recusar as narrações da totalidade, e ao defender a pluralidade dos discursos históricos, o pensamento pós-colonial, embora tendo na origem fortes subsídios do pensamento marxista, acaba por ir descartando progressivamente o âmbito material para incidir no cultural, reduzindo-se ao estudo dos problemas de fronteira relativos ao poder e à identidade (Dirlik 2006: 86).

Esta evolução deve-se, penso, ao facto de o pensamento pós-colonial ter sido originado em circunscritos espaços da Europa e dos Estados Unidos da

América, em grande medida por académicos do Sul na diáspora. Cria-se assim o curioso contexto em que é produzido no Norte um discurso crítico levado a cabo por agentes oriundos do Sul, discurso esse que tem aparentemente por substância o Sul mas na verdade discute o Norte. Em resultado, este pensamento contribui para um olhar académico do Norte que é profundamente contraditório: se por um lado revela grande sofisticação quando se debruça sobre as mutações, os símbolos e as representações das suas próprias sociedades, por outro tem do Sul, e do continente africano em particular, uma ideia surpreendente simplista, quer quando o olha como espaço falhado e só nessa condição negativa lhe encontra interesse, quer quando o vitimiza em bloco e com isso lhe empresta uma coesão que ele não tem, caindo por conseguinte na singularização e na totalidade que diz combater.

Em qualquer dos casos, as sociedades periféricas surgem como estáticas, exactamente pela recusa de estruturas relacionais globais que lhe permitiriam equacionar as transformações actuais provocadas pela poderosa influência externa, ou de uma observação empírica mais apurada que revelaria as profundas transformações internas. Em suma, falta uma visão do movimento, e falta-a pela recusa do discurso da História ou pela sua redução a um jogo de símbolos e representações.

A reserva com que a generalidade dos académicos africanos *em África* encarou a mensagem pós-colonial tem a ver não só com os ataques que esta faz à postura nacionalista daqueles, mas também, há que dizê-lo, com este défice de leitura da crítica pós-colonial relativamente aos processos materiais concretos do chamado Sul.

Ilegitimar a História enquanto disciplina, com base no autoritarismo das narrações unificadas e da preponderância da academia nas sociedades africanas, revela as fragilidades de uma perspectiva externa pouco sensível e atenta às transformações que ocorrem nessas mesmas sociedades. De facto, estas debatem-se entre um caminho difícil de institucionalização democrática e o retorno de nacionalismos fundamentalistas, eventualmente não tão exacerbados como em outras paragens, mas de qualquer forma revigorados e apontando para uma realidade em que sobrevivem pelo menos dois discursos paralelos num contexto em que é grande a tentação de regressos autoritários em nome da eficácia do discurso – esse sim, linear – do desenvolvimento, onde a universidade enquanto instituição é cada vez mais frágil, atacada por concepções desenvolvimentistas e economicistas, e por ambientes políticos onde a pluralidade é vista com crescente desconfiança num quadro de difícil instituição democrática.

A ilegitimização da narrativa, defendida pelas leituras mais radicais da crítica pós-colonial, cria não já apenas um problema de tradução, mas coloca essas leituras numa situação de irrelevância, quando não de oposição frontal, face às necessidades da historiografia africana. Se em termos teóricos essa ilegitimização é contraditória (a negação da narrativa constitui já, em si, uma narrativa), em

termos políticos – ao considerar coesa a perspectiva da historiografia, negando-lhe a possibilidade de se constituir como arena de disputa de perspectivas diversas – ela coloca-se do lado oposto da pluralidade, remetendo-nos com alguma surpresa para um espaço de pré-modernidade.

Como diz Dirlik (2002: 613), «na sua preocupação com o eurocentrismo, a crítica pós-colonial recusou-se a confrontar um revivalismo das tradições que se torna cada vez mais audível, e que – embora possa talvez servir de antídoto ao eurocentrismo – não deixa por isso de apresentar sérios problemas, na medida em que os valores que transporta não são progressistas nem beneficiam as populações que eles dizem representar.»

Evidentemente, é preciso ter em conta, por um lado, que a historiografia não detém o monopólio dessa narração, mais a mais em África, onde muitas e diversificadas formas (ritualizadas ou não) e expressões (escritas ou não) estão presentes; e em consequência, por outro lado, que a categoria narração não é portanto singular, ou seja, inclui várias narrativas de natureza diversa e muitas vezes conflitual, não só devido à variedade das formas e expressões referidas, mas também ao lugar ocupado na sociedade por quem formula essas narrações. A isto costuma chamar-se a questão do agenciamento.

Todavia, tal não impede, nem exige, a historiografia, enquanto disciplina que tem precisamente a narrativa por objecto, de levar a cabo o empreendimento de narrar. É este aspecto, tantas vezes atacado, que aqui se defende. E defende-se porque nenhum dos vários agenciamentos (nomeadamente o académico, o político, o étnico, o comunitário, o familiar, o individual, o ficcional, etc.) pode reclamar direitos monopolísticos de narrar e de impor aos outros as regras da narração. Filosoficamente pois, o pensamento pós-colonial corre o risco de abandonar a perspectiva de classe do marxismo em favor de essencialismos pré-modernos de contornos obscuros.

Por estas razões o paradigma da modernidade parece *ainda* central para África, embora não encontre já correspondente nos debates académicos do Ocidente. Talvez a saída consista na reinvenção de um conceito de modernidade não já produzida apenas no espaço do Ocidente, mas uma modernidade que só o é se for global e coerente com o enunciado inicial, de que a representação das categorias Norte e Sul implica não uma essência mas uma relação.

Neste sentido, é papel da historiografia africana lutar pela consecução do seu objecto: produzir narrativas unificadas norteadas pelo paradigma da objectividade, e fazê-lo com uma crescente vigilância epistemológica sobre as condições em que desempenha esse papel.

Como diz Dirlik (2006), «uma vez mais se coloca a necessidade de juntar o global e o local, o transnacional e o nacional, e as estruturas sobre-determinadas das trans-localidades num esforço renovado para capturar os todos sem sacrificar as partes, e vice-versa».

Resta dizer que esta questão, encarada de um ponto de vista académico africano, ultrapassa o mero exercício para se tornar em questão central relativamente ao futuro. A actividade académica e a imagem africana de África são inextricáveis, no sentido em que partilham o mesmo destino. Sem actividade académica não é possível construir essa imagem, e sem essa imagem não é possível haver uma academia africana.

REFERÊNCIAS

- Amselle, Jean-Loup, 2008: *L'Occident Décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Éditions Stock.
- Chakrabarty, Dipesh, 1992: 'Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?', *Representations*, n.º 37 (Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories), pp. 1-26.
- Cooper, Frederick, 1999: 'Africa's Past and Africa's Historians', *African Sociological Review*, 3(2), pp. 1-29.
- Diouf, Mamadou, 1999: 'Des historiens et des histories, pourquoi faire? L'historiographie africaine entre l'État et les Communautés', *Révue Africaine de Sociologie*, 3 (2), pp. 99-128.
- Dirlik, Arif, 2006: 'Postcoloniality and History', *Online Journal of the CHA*, New Series, vol. 17 Issue 2 (www.erudit.org, acessado em 24 de Julho de 2009).
- Dirlik, Arif, 2002: "Historical Colonialism in Contemporary Perspective", *Public Culture*, 14 (3), pp. 611-615.
- Jewsiewicki, Bogumil, & V. Y. Mudimbe, 1993: 'African's Memories and Contemporary History of Africa', *History and Theory*, vol. 32, n.º 4.
- Levinas, Emmanuel, 2000: *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70.
- Mbembe, Achille, 2001a: 'As Formas Africanas de Auto-Inscrição', *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, n.º 1.

Mbembe, Achille, 2006: 'Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? (Entretien), *Esprit*, Dezembro.

Said, Edward, 2004, *Orientalismo*, Lisboa, Edições Cotovia.

Santos, Boaventura de Sousa; Maria Paula Meneses (orgs), 2009, *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina/CES.

Zezeza, Paul, 2006b: 'The Inventions of African Identities and Languages: The Discursive and Developmental Implications', in Olaoba F. Arasanyn & Michael A. Pemberton, *Selected Proceedings of the 36th Annual Conference on African Linguistics: Shifting the Center of Africanism in Language Politics and Economic Globalization*, Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project.

VÁRIAS EDUCAÇÃO, MÚLTIPLAS REPRESENTAÇÕES

CASIMIRO JORGE SIMÕES RODRIGUES*

A minha intervenção tem como ponto de partida o meu trabalho e estudo sobre Moçambique na segunda metade do século XIX.¹

Pela primeira vez, na África Oriental, os portugueses tentaram impor uma mundividência ocidental, comportando conceitos económicos, sociais, morais, religiosos, de trabalho e produção, assim como de relacionamento inter e intra populações. Também os conceitos de propriedade, de natureza, de família e grupo. Portugal exige, quer, alterar completamente a relação do Homem com o Meio. É a este esforço colonial oitocentista, esta apropriação forçada, que os africanos desconheciam, e a que vão resistir de múltiplas formas. O colonizador pretende criar necessidades desconhecidas dos africanos, porque precisa deste mercado e necessita de formatá-lo à sua imagem. Embora o próprio colonizador tenha muitas dificuldades em corresponder no seu território de origem, às necessidades económicas, culturais, sociais e tecnológicas da época.

A representação, o conceito, a imagem que os portugueses fazem de si próprios, dos africanos, dos europeus, esta construção complexa, de reflexos e contornos elaborados, desencadeia a forma de agir, no espaço e território africano que, por si só, já é uma representação. África, Moçambique, na representação portuguesa do século XIX, é um espaço de riqueza, uma terra de abundância, a afirmação do domínio possível mas, também, um espaço de fantasia e de

* CHAM (Centro de História de Além-Mar), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores.

¹ Rodrigues, 2007.

imaginação. No espaço assim criado, os africanos são todos iguais, incivilizados, mandriões, com o vício dos batuques. Da música. Da dança. Do sexo. Imorais.

Os portugueses (no Reino) representam-se como um Império e “in loco”, na colónia, uma nação em agonia, em conflito com a dimensão da representação que construiu de si própria. Os africanos de Moçambique representam-se mais entre si do que em relação aos portugueses; estes, só praticamente no século XIX, quando começam a intervir mais efectivamente no seu quotidiano, merecem alguma representação.

A representação implica sempre o reconhecimento, embora muitas vezes, seja forjada. É neste plano que a educação se articula com esta construção representativa. As educações formalizam, definem, replicam as representações e decorrem delas. A educação colonial em Moçambique será uma réplica, muitas vezes truncada e falhada, de todo o sistema educativo em vigor no Reino, que é transposto integralmente para o espaço colonial sem qualquer adaptação, seja no calendário escolar, nos horários ou nos manuais e matérias leccionadas.

Infelizmente ainda não desmontámos, nem decompusemos estas representações tanto dos africanos como as nossas. Hoje em dia, em todos os níveis de ensino e com maior gravidade no secundário e superior, perpetuamos e replicamos as representações dos séculos passados sem críticas, sem análise. Quando não estudamos, não ouvimos, não lemos as fontes, os historiadores, as vozes múltiplas dos outros, dos africanos, dos moçambicanos. Excluímos a dimensão “autobiográfica” como povo. Também da própria História.

Na educação contemporânea, a nossa, continuamos a confundir passividade com bom rendimento. Agrupamos na “miséria da historiografia” todos os defeitos que projectamos nos outros, como mecanismos de defesa perante a representação de nós próprios – sem corrupção; não homogeneizados; escolhidos por deuses e valores que imaginamos; educando os mais novos, não para novas soluções, mas para receitas já requentadas e de mau resultado. Convivemos e ensinamos as mesmas representações elaboradas no século XIX.

Moçambique é, em si próprio, um complexo de mundividências. Os africanos exibem agora, como no século XIX, culturas e formas de vida de que não abdicam. A educação africana, embora completamente menosprezada pelo colonizador, era constituída por um complexo conjunto de regras, normas, condutas e ritmos em que os batuques marcam as diversas etapas da vida cafre, desde a circuncisão até outros momentos decisivos da comunidade. Desempenham, em África, outras tantas formas de integração natural da criança na sua comunidade.² Acompanham

² “African children perhaps differ from their European counterparts in that they have completely untrammelled access to the stimulating world of music and dance. The movements of the African dance, in their infinite variety, offer the best possible physical exercise for growing bodies. No teacher or dancing-master is needed: the children join in naturally, following the steps of adults or other children. Dancing and music are also a means of transmitting the culture of a people and of performing together as a group.” Fafunwa, 1982, p. 13.

os diversos momentos significantes da vida social. Para os africanos, a sua instrução contempla o conhecimento da Natureza e nela confiam e dependem para o alívio de maleitas físicas e mentais. Conhecer a Natureza implica respeitá-la e identificar os seus perigos. O contacto estreito com a natureza africana mostra a fraca intensidade que a influência europeia detinha. A presença de felinos e outros animais de grande porte perto de locais ditos urbanos mostra a estreita relação entre os diferentes espaços. Vivendo em contacto directo com a natureza, as crianças africanas dependem em boa parte do conhecimento dos seus perigos e potencialidades.

Também a Natureza é objecto de exploração pelo colonizador. A escassez de certas espécies é, uma vez mais, atribuída à exploração irracional feita pelos africanos. A criação de necessidades de consumo nos africanos que as potências coloniais tentaram e conseguiram em grande parte introduzir, tantas vezes apontada como urgência do capitalismo europeu, parece ser ignorada dos discursos conservacionistas dos ocidentais.

Os costumes africanos são observados com atenção estratégica. Não os move, na maioria dos casos, a pura curiosidade científica ou uma atitude filantrópica, antes o objectivo claro de conhecer rudimentos das culturas, de modo a tornar mais eficaz o domínio e exploração de mão-de-obra. Este desiderato compele-os a reunir informações sobre os laços e obrigações interfamiliares entre os africanos e a poligamia, sobre a propriedade e formas de domínio, sobre os tipos de equilíbrio estabelecidos, os rituais de restabelecimento do poder e da comunidade, as cerimónias que acompanham os indivíduos do nascimento à morte celebradas com música e batuques. Só conhecendo o *modus vivendi* dos povos africanos é que o poder colonial português o poderá alterar, substituindo-o, transformando-o ou eliminando-o.

Sublinha-se a resistência da sociedade tribal a acabar com o tipo de relação polígama, admitindo que, mesmo convertido, o africano engane o seu missionário, apresentando-se como monógamo mas levando vida contrária.³

Os europeus, em 1891, explicam que o “(...) preto raras vezes trabalha sem cantar, e é cantando e dansando que solemniza não só as suas festas como as suas desgraças.”⁴ A *dança* e o *batuque* são sempre alvo de considerações, uma vez que chocam frontalmente com a moral ocidental, o “puritanismo” europeu, manifestando o corpo que este é obrigado a ocultar. Na formação do jovem africano, o corpo ocupa um lugar natural e é um instrumento que comunica entre os vivos e com os mortos.

A *memória histórica*, transmitida através da *oralidade* e reforçada pelo culto dos antepassados, é um importante factor de construção da identidade cultural africana. Os relatos traduzem uma visão de si e dos outros. Mecanismo de

³ Junod, 1917, p. 261.

⁴ Baptista, 1892, p. 25.

conservação da identidade e sobrevivência das culturas, a oralidade representa, em África como noutras regiões não alfabetizadas, um factor de coesão.⁵

O papel da *oralidade* é fundamental na transmissão e conservação de ideias, costumes e práticas.⁶ Está bem presente no que podemos considerar a «socialização primária» das crianças. Diversos autores sublinham, o facto de não existir «literatura escrita» não significa que não exista «literatura», nem pode fazer esquecer o papel dessa «literatura oral» no quadro da educação familiar das crianças.⁷ Diversos provérbios changanas referem-se à importância da educação da criança de tenra idade.⁸

Os africanos conservaram por via oral testemunhos da reflexão filosófica que foram experimentando ao longo do tempo, partindo das suas próprias experiências, das suas necessidades, da auto-preservação e das grandes interrogações que são mais ou menos comuns a todos os homens.⁹ Neste domínio, a memória dos «mais

⁵ As contradições arrastar-se-iam até aos nossos dias. “O Estado de Moçambique independente tinha ido buscar alguns dos seus antecedentes nos impérios de Mutapa, Marave e de Gaza, bem como alguns outros estados e na resistência contra o colonialismo. Isso criou problemas para a historiografia académica que se mostrou dividida e não avançou muito no estudo dos estados precoloniais. (Muitos estavam também pouco interessados nesta temática). Para alguns, os principais protagonistas de uma tradição de exploração e não serviriam como heróis para um Moçambique baseado no ideal de igualdade. Viram também que com a inclusão destes estados na linha ancestral do estado moçambicano aqueles que colaboravam com os portugueses passariam a ser traidores. Pensou-se que tanto os resistentes como os colaboradores ficaram no seu modo de vida à mesma distância do Moçambique moderno ou tentaram resolver os mesmos problemas por vias diferentes. Uma outra problemática era a representatividade regional porque estudar Gaza sem destacar igualmente Makombe, Kghupula, Mataka e outros na Zambézia, Cabo Delgado e Tete seria desprezar as tradições de muitas regiões de Moçambique.” Liesegang, 1986a, p. 78.

⁶ “O que caracteriza e predomina numa tradição oral é o medo de esquecer. (...) O espírito está de tal maneira preocupado em preservar, que é incapaz de uma atitude crítica. Ao contrário, na tradição escrita, graças ao recurso do suporte material, pode-se libertar a memória, à qual finalmente pode permitir-se esquecer, excluir provisoriamente, por em causa, interrogar, estando certa de poder encontrar, caso necessite, as suas aquisições anteriores.” Ngoenha, 1993.

⁷ É a ideia do Padre Armando Ribeiro. Ribeiro, 1989, p. V. E quando esclarece ainda: “(...) que a prática de contar contos não é apenas um agradável passatempo mas também uma instituição clânica, digamos mesmo, uma escola familiar, pois é aí que a criança aprende as regras de educação e respeito, recebe a primeira noção do dever, começa a conhecer e a integrar-se na sociedade no meio da qual tem de viver, respeitando suas leis, evitando seus tabus, sujeitando-se às suas exigências. E por isso, cada velha que, à noite, se rodeia de miúdos para lhes contar as coisas de antanho, pode ser considerada a educadora nata da tribo, a defensora dos costumes ancestrais, a heroína que mantém acesa a chama do passado.” *Id., ibid.*, p. VI.

⁸ Vários exemplos de carácter pedagógico se colhem, a título exemplificativo, em Ribeiro, 1989, pp. 34; 58; 85; p.114; 125 e de socialização 67; 68; 83.

⁹ “(...) The fragments of philosophical reflections, ideas and world-views transmitted to us through the formulas of wise-sayings, through proverbs, stories, sócio-political organizations, mythology, through religious doctrines and practices did not originate from a vacuum. They are evidences of deep philosophical reflections by *some gifted individual thinkers* who were the African

velhos» ocupou o lugar dos livros,¹⁰ o que confere ao respeito pelos anciãos e à sua função de autênticos repositórios da memória um significado de preservação da autêntica base identitária.

Com o colonialismo, o interesse em estabelecer divisões rígidas em etnias serviria os objectivos estratégicos de dominação – classificando, dividindo para reinar, mecanismo de todo o poder.¹¹ No século XIX, a ciência acabaria por contribuir para «etnicizar» África. Os «especialistas» correspondiam, com os seus estudos, àquelas que eram as necessidades dos governos coloniais.¹² Ao imobilizar os africanos em grupos que podiam ser «inequivocamente» identificados e caracterizados, criava-se um mundo mais fácil de comparar, classificar, minorizar e, finalmente, de transformar/resgatar.¹³

Nos relacionamentos entre povos, os processos nunca se traduzem em vitórias ou derrotas totais. O domínio nunca é absoluto. Desde logo, porque os vencedores têm de aproveitar as potencialidades dos povos que dominam. Enquanto se lhes impõem, também se lhes adaptam. Já da parte dos vencidos,

philosophers of the past, the African counterparts of Socrates, Plato, Aristotle, Descartes, Kant, Hegel, etc. (...). Omeregbe, 1998, p. 5.

¹⁰ Omeregbe, 1998, p. 7. O autor chama a atenção para a necessidade de trabalhos de campo, de entrevistas junto dos mais velhos das comunidades.

¹¹ Amselle, 1998a, pp. 77-78. “As guerras tribais não opõem, assim, a tradição e a modernidade. Traduzem pelo contrário a existência de um conflito eminentemente contemporâneo entre a forma colonial do estado e a distribuição colonial das etnias.” *Id.*, *ibid.*, p. 79. Sobre as questões de «etnia» veja-se uma referência a outros casos em Guichaoua, 1998, pp. 99-104. Ainda sobre a distinção «tribo» e «etnia» e a emergência histórica destes conceitos na sua relação com o colonialismo veja-se a breve síntese de Amselle, 1998b, pp. 141-142.

¹² “Antes dos etnólogos, já os administradores coloniais tinham aplicado estes princípios de ordem, catalogado as populações e, sobretudo, identificado territórios e nomes sobre os quais não houvesse equívocos. Era-lhes pois necessário debruçarem-se sobre as línguas, os hábitos, os costumes «indígenas» e improvisarem comportamentos de linguista ou de etnógrafo, tendo em vista a administração e a política colonial.” Dozon, 1998, p. 262.

¹³ “(...) De facto, facilmente cremos que a África é um mosaico étnico e, ao dizer isto, julgamos estar a tocar a sua essência, a sua autenticidade, ou que tal imagem remete para a sua realidade pré-colonial. Essa crença é totalmente inexacta. Pelo contrário, foi a colonização que imobilizou e cristalizou as sociedades africanas sob a etiqueta étnica, que as identificou e sobre elas elaborou mapas, em função das suas exigências administrativas e económicas. Apercebemo-nos hoje que numerosas entidades étnicas não tinham equivalentes reais no universo pré-colonial, ou melhor que as sociedades que eram supostas corresponder-lhes não se identificavam com os nomes e os territórios que lhes eram então dados; apercebemo-nos ainda que outros modos de identificação colectiva e de integração social estavam em obra, seguindo as circunstâncias históricas, de ordem política (edificação ou expansão de um Estado), económica (especialização económica regional, redes comerciais) ou meramente social (deslocamento de populações, migrações originadoras de mudanças de identidade). De resto, é frequentemente a propósito destes grupos caracterizados somente pelos seus sistemas familiares (em oposição aos que possuem igualmente um sistema político) que a noção de etnia é particularmente problemática. (...)” *Id.*, *ibid.*, p. 263.

importa considerar a adaptação aos méritos do seu oponente tendo em vista a sobrevivência ou a obtenção de possíveis vantagens.

O tema da «preguiça» dos negros é um estereótipo deste período que se prolongará nos séculos seguintes.¹⁴ Se a ideia de que o negro é refractário ao trabalho é corrente e maioritária entre os portugueses ela não colhe, apesar de tudo, unanimidade de opinião. No ano de 1880, A. F. Nogueira critica os que demonstram constantemente “(...) os preconceitos que nos fazem olhar o Negro como elle não é, que o indígena das nossas possessões d’Africa prefere estar preso a trabalhar. É a mania constante de caracterisar toda a raça por qualquer facto particular. Há Negros que com effeito preferem estar presos a trabalhar; mas quem são? São os que vivem sujeitos ao trabalho como nós lh’o impomos, sob um regímen cruel, e sem uma remuneração sufficiente. O Branco collocado em idénticas circumstancias faria o mesmo.”¹⁵

Os contactos com os africanos foram sempre complexos, assim como a sua representação, embora haja autores que consideram que, nos primórdios, a categoria social e económica dos portugueses lhes tinha criado uma especial empatia em relação aos outros povos. Transferir para as classes populares portuguesas a qualidade da relação com os africanos e a responsabilidade de todos os equívocos e intolerâncias é, de algum modo, “falhar o alvo”. Especialmente para o séc. XIX. Orlando Ribeiro regista: “(...) Infelizmente, esta capacidade de estabelecer relações humanas num plano de tolerância, de compreensão e de autêntica simpatia, se por um lado a encontramos nos olhos deslumbrados dos nossos primeiros descobridores, falta muita vez ao colono, ao comerciante, ao funcionário de escalão inferior.”¹⁶

Na opinião inglesa – e apesar de alguma contradição no argumento – o que nem a nação portuguesa conseguia alcançavam-no, à sua maneira, os degredados –, esclarecia-se que Moçambique seria uma colónia meramente penal, cujo resultado “(...) of this sort of “occupation” of Eastern Africa has been the breeding on the coast line of a hybrid and worthless race, who have no place in the esteem

¹⁴ “Na história colonial de Moçambique, encontramos centenas, milhares de documentos que outorgam aos Negros uma «preguiça» primordial. Esse estereótipo nada tinha a ver, em princípio, com a malevolência dos Brancos mas com as relações sociais: o negro «preguiçoso» é um produto directo da assimetria social colonial. (...)” Serra, 1997, p. 111. Sobre as raízes do racismo baseado na tipologia física no pensamento científico do Iluminismo e as contribuições do naturalista sueco Carl Linnaeus ou de Johann Friedrich Blumenbach, “pai da antropologia física”, o filósofo alemão Christoph Meiners e Voltaire, ver Fredrickson, 2004, pp. 53 e ss.

¹⁵ Nogueira, 1880, pp. 205-206. “Não tem de certo habitos assíduos de trabalho, mas se este lhe for offerecido nas condições em que elle por emquanto o pode acceitar, sob a forma de pequenas empreitadas, sem violencia nem oppressão, e sufficientemente remunerado, há de afeiçoar-se-lhe, e há de ser por fim o jornaleiro, o operário, o industrial.” *Id.*, *ibid.*, p. 207.

¹⁶ Ribeiro, 1961, p. 7.

or either the higher civilised Portuguese or the natives, but are despised alike by both.”¹⁷

No quadro geral das representações, mais especificamente a representação inglesa dos portugueses, a imagem que construíram do povo português é, em si, exótica. Ideológica. Ainda hoje.

Ideologia, Educação, História e Representação

Após Fukuyama e a sua mediatizada obra *O Fim da História e o Último Homem* circulando por diversos locais de um mundo em progressiva globalização, a tese do fim das ideologias, acompanhando um pretenso fim da História, foi ganhando terreno. O texto que, porventura de forma muito conveniente, anunciava com enorme eficácia, em alguns departamentos universitários, talvez de forma um pouco apressada, foi adoptado como obra de referência.

A complexa realidade do mundo contemporâneo teimava, no entanto, em resistir mesmo a esta cosmovisão em que a História e a ideologia já não tinham funções, não eram, portanto, necessárias. Muitos queriam ver, com o mundo que despontava, assistindo à queda do muro de Berlim e a uma globalização triunfante, um panorama claro da queda das ideologias, eventualmente substituídas pelos consensos de uma nova ideologia única que se caracterizava por assumir-se como uma “não-ideologia”. Ficava, deste modo, aberto o caminho para o mundo global, com seus imparáveis avanços, aliviado de qualquer debate bloqueador. Suprimiam-se as discussões inúteis e problemáticas que perdiam o seu sentido perante os novos tempos.

Contudo, segundo a reflexão de Agamben sobre o significado de “contemporâneo”, os dias de hoje acentuariam a necessidade de não abrandar a produção teórica, evidenciando-a mais. Uma tentativa de iluminar as trevas do momento presente, como a que, assinala, deveria estar no espírito de Michel Foucault “(...) quand il écrivait que ses enquêtes historiques sur le passé n’étaient que l’ombre portée de son interrogation théorique du présent.”¹⁸

Num esforço tão querido a Paul Veyne *retrodição*, é difícil separar as mentalidades, sempre, situadas no seu tempo, do entendimento dos utensílios teóricos que, em cada momento, foram usados. Se, como afirma o mesmo autor, “as coisas são o que são” e já alguém havia afirmado que “não se pergunta a um leão porque age como um leão” é difícil entender, cabalmente, uma época, seu funcionamento económico, social e mental., sem estudar as ideias elaboradas,

¹⁷ Mathers, 1891, p. 394, p. 410 e ss. Nas páginas seguintes sublinha-se depreciativamente o facto de a maior parte dos oficiais portugueses fora de Portugal serem negros e atribui-se ao Ngungunyane a afirmação de que “(...) the Portuguese (...) are only black men like himself (...)”. Mathers, 1891, p. 394, p. 412.

¹⁸ Agamben, 2008, p. 40.

num dado período, que permitem uma certa resistência, ainda que individualizada, a esta ou àquelas.

A educação e as representações que transmite, impõe, replica, estão intrinsecamente ligadas à ideologia. Entendendo-se “Ideologia” como um sistema de ideias e juízos, dotado, geralmente, de uma certa organização, que pretende descrever, explicar, interpretar ou legitimar a situação de um grupo ou de uma comunidade e, adoptando determinados valores e fornecer fundamentos para a sua actividade, para a sua acção. Apesar de o vocábulo “Ideologia” tender para um desfecho que o associa, normalmente, a um conjunto de ideias que redundam ou resvalam, para conjuntos dogmáticos, a Ideologia tem sido apresentada como a origem de todos os males que afectam as economias, as sociedades, as culturas e as mentalidades. Também a educação.

As ideologias fáceis, que encontram os seus grandes inimigos em todos os que buscam o rigor, não alinhando facilmente em receitas embaladas em pseudo-cientificismos que, como cortinas de fumo derivadas do facilitismo e de putativas modernices, prometem a todos uma libertação rápida de problematizações,

De 1850 a 1930, a prática psiquiátrica procuraria “(...) um discurso verdadeiro” ou como tal estabelecido, deduzir a necessidade de uma instituição e de um poder”.¹⁹ De tudo isso teria emergido um “poder de disciplina”. Tal poder disciplinar e seu funcionamento tendia para a compreensão do poder da “psiquiatria”.²⁰ A disciplina visa, ao nível da actividade produtiva, uma eficiência máxima.

Na dissertação de doutoramento que realizei sobre a educação colonial e a *ideologia* que a acompanhou, ou baseou, analisei os processos de formação impostos aos africanos, desde o inculcamento de novas necessidades, criação de novas proibições e correspondente criminalização, nas novas formas de propriedade e sua adequação à cobrança de impostos, na colonização de hábitos, costumes, línguas, mundividência, a classificação segundo características reais ou imaginadas, agrupamento em áreas de produção (amplos reservatórios de mão-de-obra disponível).

Foucault deteve-se, em diversas obras, ao *Panopticom* de Jeremy Bentham, um modelo de prisão mas que, nas palavras de quem o concebeu, é também modelo para uma escola, uma oficina, uma instituição de órfãos, entre outras.²¹ Com a sua arquitectura própria e estudada, visa satisfazer os seguintes requisitos: considerar que o meio familiar é incompatível com a gestão de qualquer acção terapêutica; haver a necessidade de visibilidade permanente;²² respeitar o

¹⁹ Foucault, , 2006, p. 49.

²⁰ *Id. Ibid.*, p. 52.

²¹ *Id. Ibid.*, p. 92.

²² *Id. Ibid.*, p. 128.

princípio de vigilância central;²³ também o princípio do isolamento, em cada cela ou espaço, com valor terapêutico. Num pano de fundo em que o asilo age pelo jogo da incessante punição. Também a educação colonial.

O “fim da ideologia” tem suscitado por parte de alguns autores uma reacção que procura estudar os rudimentos do fenómeno ideológico. Estudando os aparatos que criam os mecanismos ideológicos. Tal é o caso do frequentemente controverso croata Slavoj Žižek. O seu primeiro livro “The Sublime Object of Ideology” descodifica, em função das especializações do autor no âmbito da psicanálise, filosofia e sociologia, os modos de funcionamento da ideologia. Analisa a predisposição do cérebro humano para uma aceitação acrítica do que enganadoramente lhe é apresentado como a realidade, o autor retoma esta questão ao longo de diversas outras obras como: “Plague of Fantasies”, “Bem-Vindo ao Deserto do Real”, “First as Tragedy, Then as Farce”, entre outros da sua vasta bibliografia. Demonstra de que modo nos encontramos hoje soterrados, manietados pela ideologia, de tal forma que não a reconhecemos. Numa sociedade que se classifica, representa, de pós-política, pós-moderna e pós-ideológica, interroga-se se o capitalismo global será a única ideologia, tanto mais que o capitalismo global assume-se como não ideológico. Pergunta-nos e interroga-se: “Que história é essa que contamos a nós próprios e que não questionamos?” “Porque nos dizem que temos o direito de tudo criticar, proibindo-nos, no entanto, de criticar certas coisas?” “ Que regras implícitas, não escritas, nos levam a aceitar o “BIG OTHER”, como chama ao controlo que é exercido sobre toda a sociedade, fazendo-a viver na terra que designa “Das Puras Aparências”. São estas aparências o importante, levando as pessoas a, sabendo a verdade, sentirem-se constrangidas a fazer o contrário, já que para Žižek no sistema simbólico é surpreendente como todos podemos saber e fingir que não sabemos. Numa época em que a palavra de ordem parece ser: actua, não penses, o importante é, sem dúvida, pensar, questionar.

Hoje é absolutamente necessário reflectir, precisamos mais do que nunca de teoria, de intelectuais, de pensamento, de ideologia. Reflecte sobre intolerância, racismo, vizinho, vizinhança, sexualidade, ecologia, natureza, diferenças culturais, liberdade, equidade, igualdade, crença, democracia. Sobre as representações.

Os Pilares da Ideologia Colonial

A ideia da especial capacidade de convivência dos portugueses com outros povos de diferentes culturas foi cultivada, de forma mais ou menos explícita, e com consequências no discurso construído sobre os próprios africanos. Aqui torna-se obrigatória a referência a uma série de conceitos sistematicamente compostos que

²³ *Id. Ibid.*, p. 129.

encontrariam posteriormente, em Gilberto Freyre, o autor de referência.²⁴ Uma tal originalidade relativamente aos outros europeus conferia aos portugueses um lugar demarcado no quadro das nações coloniais.²⁵ Especificidade lusa que deveria servir-lhes de exemplo.²⁶

²⁴ “Não me parece que a caracterização que há anos sugiro, das áreas marcadas pela presença portuguesa – as áreas de uma população em grande parte de “vária cor” – possa ser aplicada com igual generalidade e igual vigor às situações etnicoculturais apresentadas por outras áreas onde se vêm verificando contactos de europeus com não-europeus. Não se aplica decerto às áreas marcadas pela colonização anglo-saxônica – tão cruamente desdenhosa, até há pouco, das populações de cor; nem às áreas de colonização holandesa; nem às de colonização inglesa; nem às de colonização belga; nem mesmo, considerando-se a amplitude do ânimo melanistamente democrático dos portugueses, a todas as áreas de colonização espanhola, embora de várias dessas áreas – da venezuelana, da paraguaia e da cubana, por exemplo – se possa afirmar que se apresentam, na América tropical, iguais a área brasileira, quer nos aspectos biológicos, quer em alguns dos sociológicos, do seu desenvolvimento em áreas de populações em grande parte mestiças e de culturas em grande parte mistas e até simbióticas.” Freyre, 1962, p. 26. Já quanto aos métodos utilizados para integrar os Outros na cultura portuguesa tornar-se-ia compreensível o paternalismo com o recurso a correctivos físicos que mais não seriam que, em última análise, manifestações de «afecto» de adultos para com crianças, pois seria “(...) certo que numerosas vezes essa integração de carácter familiar, patriarcal, sociologicamente cristão, se fez, no Brasil, e se vem fazendo em várias partes – não em todas, admito – da África Portuguesa, por meio de castigos físicos impostos aos recém-vindos de culturas primitivas, para melhor consolidação do seu aprendizado de uma nova cultura. Mas lembremo-nos de que nos sistemas ortodoxamente patriarcais tais castigos físicos se estendiam – e até certo ponto ainda se estendem – no Brasil e em Portugal, aos filhos, sendo raro o brasileiro ou o português de formação castiçamente patriarcal que tenha crescido sem ter experimentado a ação da palmatória ou da vara ou da chibata disciplinadora empunhada por pai ou por mãe.” *Id. Ibid.*, p. 31. Sobre a desmistificação teórica dos conceitos construídos por Gilberto Freyre, nomeadamente o «lusotropicalismo» ver: Henriques, 1997a, p. 35; 39-40. Ainda sobre a crítica ao conceito de «lusotropicalismo», quanto ao prolongamento dos mitos no tempo e as novas designações «em moda» ver Margarido, 2000.

²⁵ Como explica Isabel Castro Henriques, “(...) o século XIX procurou e conseguiu impor a ideia de uma missão exclusivamente religiosa levada a cabo pelos Portugueses, menos interessados do que os demais colonialistas pelos benefícios económicos.” Henriques, 1992, p. 224. Por vezes a produção historiográfica de alguns países desenvolveu-se, também, em conformidade com os tempos: « Les Portugais, comme les Espagnols et les Français, n’ ont jamais eu aucun préjugé de couleur et de race. Les hommes de couleur, pour eux, sont des hommes. ». Alianças europeias que se materializam em certas visões do passado, nomeadamente quanto à instrução nas colónias e à sua influência sobre os mulatos: « (...) Ces mulâtres n’étaient point honnis et repoussés comme ils le furent presque toujours dans les pays Anglo-Saxons. Des leur enfance, leurs peres européens s’occupaient d’eux avec la même sollicitude que s’ils avaient été de petits blancs. L’instruction primaire avait été assez répandue dans les colonies; les mulâtres savaient lire et écrire; ils recevaient aussi une instruction religieuse qui, à elle seule, les faisait égaux d’un peuple aussi catholique que celui du Portugal. » Vallaux, 1940, pp. 478-479.

²⁶ Sobre a presença portuguesa no Oriente e em África, escreve Gilberto Freyre que “(...) sob vários aspectos é uma experiência da qual outros grupos europeus relacionados com ambientes, populações, e culturas tropicais, podem extrair, através de uma ciência social que tome em consideração o que os nominalistas chamam «particulares», sugestões valiosas para a modificação

Paradoxalmente jogam a favor dos portugueses a pobreza, a limitada instrução, o precário desenvolvimento industrial aliadas às limitações da máquina administrativa colonial, às deficiências na ocupação que alegam sobre extensas zonas em que a sua influência se fazia sentir de forma muito superficial.²⁷ A ideia da convivência especial nos domínios portugueses é, portanto, um recurso explicativo recorrente e podemos incluí-la como um dos elementos míticos decisivos e simbólicos na ideia geral da «missão civilizadora» e «imperial».²⁸ Conceito mítico que chegou mesmo a ser utilizado contra a acusação de escravatura por parte dos portugueses já que, como escreveu Pessoa Allen: (...) asseverávamos a mr. Stevenson que a escravatura ainda existe, não nos domínios portugueses, onde os negros são tratados como a própria família dos fazendeiros,

do seu comportamento. (...)”. Salvaguarda, contudo, que essa “(...) ciência em que os brasileiros e portugueses vêm sistematizando o estudo das suas relações com os trópicos é uma ciência eminentemente empírica, no bom sentido de experiencial e experimental, embora não deixe de ser psicológica nem se recuse a tornar-se «policy science». Mas o que nessa ciência tem alguma coisa de «policy science» é o modo por que seus especialistas procuram articular o passado com o futuro nas áreas tropicais marcadas pela presença portuguesa, à base de constantes que nessas áreas se acham já sociologicamente constatadas.” Freyre, s.d., p. 48. Para o mesmo autor, existem dois tipos de colonização europeia nos trópicos, “a hispânica e a não hispânica”. Sendo a primeira marcada por desígnios cristãos, de características “(...) cristocêntricas, empenhadas em cuidar de doentes ao mesmo tempo que de órfãos, de velhos, de meninos e adolescentes, assim de cor como brancos: da sua educação e da sua criação; da sua protecção e da sua manutenção.” Freyre, 1958, p. 22. Desta forma, o «cristocentrismo» opor-se-ia ao «etnocentrismo». *Id.*, *ibid.*, p. 23. Aspectos a que junta a ideia de se criar uma “(...) subcência dos trópicos que se denomine «hispanotropologia», da qual se destaque uma especialíssima «lusotropologia». *Id. Ibid.*, p. 26.

Uma outra visão sobre o contributo de Gilberto Freyre é-nos fornecida por João Medina que, comentando um texto de Fernando Henrique Cardoso em que este assinala a revalorização do negro pelo sociólogo brasileiro, destaca um outro aspecto que é o do “(...) ênfase posto na vida sexual, no papel da sexualidade como motor da dialéctica «democrática» da sociedade brasileira, desde os tempos coloniais, é a verdadeira revolução operada pelo método de Freyre, revolução afinal tão copernicana como a primazia dada aos negros, até porque faz parte íntima dela, sendo a senzala é o harém da casa grande, pois ambas estão umbilicalmente unidas, como tudo o mais que se processa no binómio senhor de engenho/escrava negra (ou mulher índia), que é mulher legítima ou concubina ou cozinheira ou mucama ou ama de leite...” Medina, 2002, pp.112-113.

²⁷ Assinala Boaventura de Sousa Santos que “Portugal foi o único país a ser considerado por outros países colonizadores como um país nativo ou selvagem. Ao mesmo tempo que os nossos viajantes diplomatas e militares descreviam os curiosos hábitos e modos de vida dos povos selvagens com quem tomavam contacto no processo de construção do império, viajantes diplomatas e militares da Inglaterra ou da França descreviam, ora com curiosidade ora com desdém, os hábitos e modos de vida dos portugueses, para eles tão estranhos ao ponto de parecerem pouco menos que selvagens.” Santos, 1996, pp. 59-60.

²⁸ João de Azevedo Coutinho sublinha de forma esclarecedora a «originalidade portuguesa» no relacionamento com os africanos, mesmo que nem sempre as situações corressem da forma mais pacífica: “Os nossos processos de lidar com indígenas tem-nos sempre atraído a sua simpatia, salvo em casos singulares de rebeliões debeladas, mas em que, vencedores, fomos sempre humanos e generosos.” Coutinho, 1934, p. 21.

imprimindo-se-lhe o amor ao trabalho, á moral, á religião e ao proximo – mas nos sertões onde Stanley e outros soi-disant missionarios do progresso e da civilização os escravizam a um trabalho obrigatorio sob o açoite, e assim os matam sem a mais leve compaixão pelo seu semelhante, como depois em phrases sonoras na Europa elles proclamam os pobres negros.”²⁹

A história de África e as temáticas africanas, em função do que representam em ordem à compreensão da nossa própria identidade, assumem um papel fundamental no quadro actual das preocupações científicas e culturais portuguesas e que por muito tempo estiveram afastadas das preocupações historiográficas. Sobre os estudos de história de África em Portugal e as dificuldades do seu desenvolvimento após o 25 de Abril somos, infelizmente, obrigados a recorrer a registos de estudiosos estrangeiros, que não estão dependentes de “boas vontades” da academia portuguesa e de correspondentes eventuais preconceitos.³⁰

De resto, o problema da instrumentalização da História, nomeadamente através do seu ensino, procurando branquear o passado colonial é comum a diversas nações europeias. A este respeito veja-se a entrevista a Pierre Nora em que o autor sublinha, na lei de 23 de Fevereiro de 2005 que invoca a necessidade de ensinar “le role positif de la presence française outre-mer» lembrando o historiador francês que “Il ne faut pas enseigner la traite, l’esclavage, la colonisation parce que c’est «mal» ou «bien», mais parce que c’est un grand morceau de la formation du monde moderne”.³¹

A cada um segundo a sua “Ideologia”

Talvez a influência portuguesa esteja mais próxima da realidade num outro retrato sobre a expansão da escola pelos portugueses, em Moçambique, quando verificamos que a escola comportava uma noção de disciplina à qual se sonha submeter o africano e nela se deposita, pelo menos do ponto de vista discursivo, uma esperança imensa. Desejo que esbarra com as dificuldades da sua implementação e com o carácter refractário das comunidades em relação à escola. Por incompreensão quanto à sua utilidade, mas também pelo carácter disciplinador que ela comporta e que é mais um motivo frequente de rejeição. Para a qual podemos encontrar um breve paralelo àquela que se registava quanto ao serviço no exército – com os seus regulamentos, uniformização de vestuário, disciplina, opressão, controlo. A escola torna-se, cada vez mais, uma forma de controlo dos indivíduos que passa, para ser verdadeiramente eficaz, pelo isolamento das famílias (fonte originária de perdição); pela imposição de uma ordem que antagoniza e estigmatiza as formas de vida africanas; pela imposição

²⁹ Allen, 1884, p. 26.

³⁰ veja-se Cahen, 1995, pp. 125-157.

³¹ Nora, 2006.

de hábitos novos, de uma nova moralidade, imprimindo uma direcção determinada às suas faculdades intelectuais; tornando-a numa instituição que permita exercer uma influência global sobre os educandos. Desenraizando-os para os conquistar. Lançando mão dos métodos, livros, gravuras, preceitos morais e hábitos que veiculem uma educação total. Não é, por estes motivos, de estranhar a esperança depositada nas escolas de artes e ofícios – com suas instalações próprias, com um controlo que vai muito para além da actividade lectiva, com uma organização de carácter para-militar, tentando incentivar o gosto pelo trabalho, enquadrando o aluno numa diferente moral ao abrigo da perniciosa influência familiar. Como não é de estranhar o reconhecimento progressivo das potencialidades das missões que acarretam muitos destes aspectos e acentuam a possibilidade de uma actividade educativa integral. De uma vigilância permanente e global. À medida que se reúnem as condições que permitirão um domínio colonial efectivo a escola procura ministrar um ensino que determine o lugar do africano na sociedade. Impondo-lhe com precisão um conjunto de perspectivas e possibilidades que o deverão enquadrar.

Uma nova ideologia integra diversos conceitos que a educação não pode deixar de servir – trabalho, arrumação social, ordem, moral. Um novo código de justiça contemplando outros crimes. À escola e ao aparelho educativo cabe a construção de um discurso que se apresente como a “verdade”, o referencial, em oposição às formas de educação africanas. Anseia por criar grupos de africanos que, mercê da educação, sintam outras necessidades que não as que lhes eram familiares. Na escola como na economia.

Cada época, cada representação, cada educação, cada projecto ideológico.

Hoje é natural dizer-se – “Sem Ideologia” – Etiqueta que pretende imprimir credibilidade ao discurso ou acção. A “Ideologia não existe”, ou está de tal forma esbatida que é irrelevante. Esta alegada “não-ideologia” é crucial para uma ideologia consistente, estruturada, que tenta e, ao que parece, consegue apresentar-se como “não ideológica”. Tem sido quase eficaz para o comum dos cidadãos em Portugal e, atrevo-me a dizer que, também para alguns meios académicos, ou pessoas menos avisadas, ou avisadas em excesso. Aliás, nos meios de comunicação nacionais há muito que a ideologia morreu, e já a enterraram com pompa e circunstância. Os debates ideológicos estão fora de moda, não são produtivos, nem eficazes, ou mesmo eficientes, não têm utilidade uma vez que só a economia é que interessa. Mas a economia não é, ela própria, parte essencial da ideologia?

É muito perigoso para a democracia quando se tenta apagar, diluir, a ideologia, o pensamento. Tornar um país inócuo, incolor, e inodoro é condená-lo à asfixia e à morte lenta. A ideologia é o sangue das democracias e tem que ser estudada, analisada, debatida, questionada, renovada, desde os bancos das escolas.

Toda a escolha de percursos de vida de um cidadão, de uma historiografia, de uma comunidade, de uma região, ou de um país, depende do complexo ideológico que construiu e se o não criou, não escolhe, não participa, não existe. Talvez a ideologia, hoje em dia, seja de tal forma consistente e estruturada, difícil de reconhecer e tornada natural, quase invisível. Lembrando Norbert Elias: Entre a auto-coerção e a coerção mútua que regulam os indivíduos, entre todas as ideologias havidas e imaginadas, resta simples, a pergunta: “É possível não tomar partido?”

A historiografia de cada país apresenta os seus particularismos, a interpretação e elaboração dos dados, aquilo que é classificado e reconhecido pela dita «verdade histórica», como se ela fosse absolutamente neutral, virginal. Alheia a influências e subsídios. E qualquer interpretação inadequada a cada meio pode ser afastada sob acusação de “ideologia”.

Torna-se então possível percorrer uma carreira historiográfica longe, apartados, dos historiografados, dos seus arquivos, das suas vivências. Alheios ao reconhecimento das múltiplas representações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGAMBEN, Giorgio, *Qu'est-ce que le contemporain?*, Rivages Poche/Petite Bibliothèque, Paris, 2008.
- ALLEN, W. Pessoa, *Portugal e Africa, primeira parte – A questão do Zaire*, Lisboa, Typ. De Christovão Augusto Rodrigues, Rua do Norte, 104, 1º, 1884.
- AMSELLE, Jean-Loup, «Etnicidade e Identidade em África», in *Nações e Nacionalismos*, coord. Serge Cordelier, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1998, pp. 75-80.
- _____, «Etnia, Tribo, Conceitos Ambíguos», in *Nações e Nacionalismos*, coord. Serge Cordelier, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1998, pp. 141-142.
- BAPTISTA, J. Renato, *Caminho de Ferro da Beira a Manica – Excursões e Estudos efectuados em 1891*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1892.
- CAHEN, Michel, «O Contexto Político-Documetal da Investigação em história Contemporânea e Imediata da África Lusófona» in *Arquivo – Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, A. H. M., Universidade Eduardo Mondlane, n.º 17, Abril de 1995, pp. 125-157.
- COUTINHO, João de Azevedo, *Valor e eficiência patriótica das Missões Católicas – conferência*, edições da 1ª Exposição Colonial Portuguesa, Porto, 1934.
- DOZON, Jean-Pierre, «África: a família na encruzilhada» in *História da Família*, dir. André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen, Françoise Zonabend, 3º volume – O Choque das Modernidades: Ásia, África, América, Europa, Lisboa, Terramar, 1998, pp. 259-291.
- FAFUNWA, A. Babs, « African Education in Perspective» in *Education in Africa: A Comparative Survey*, Edited by A. BABS FAFUNWA and J. U. AISIKU, London, GEORGE ALLEN & UNWIN, 1982, pp. 9-27.
- FOUCAULT, Michel, *O Poder Psiquiátrico*, Martins Fontes, São Paulo, 2006.
- FREDRICKSON, George M., *Racismo – Uma Breve História*, Porto, Campo das Letras, 2004.
- FREYRE, Gilberto, *O Brasil em Face das Áfricas Negras e Mestiças*, Federação das Associações Portuguesas, Rio de Janeiro, 1962.

- _____, O Mundo que o Português Criou & Uma Cultura Ameaçada: A Luso Brasileira, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 2ª edição, s.d.
- _____, *A Integração Portuguesa nos Trópicos*, Ministério do Ultramar, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, Estudos de Ciências Políticas e Sociais, Vila Nova de Famalicão, 1958.
- GUICHAOUA, André, «Burundi, Rwanda: Etnias Inventadas?», in *Nações e Nacionalismos*, coord. Serge Cordelier, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1998, pp. 99-104.
- HENRIQUES, Isabel Castro, «Re-História da África. A História da África e a Reconstrução da Visão do Outro», in *O Lugar e o Papel das Ciências Humanas na «Modernização», na «Integração Europeia» e na «Cooperação Africana» de Portugal Contemporâneo*, Edições Universitárias Lusófonas, Série Ciências Sociais e Humanas I, 1992.
- _____, *Percursos da Modernidade em Angola – Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*, Instituto de Investigação Científica Tropical – Instituto da Cooperação Portuguesa, Lisboa, 1997.
- _____, «Tempos Africanos, Leituras Europeias. Tentativa de Sistematização» in *Actas do Seminário Encontro de Povos e Culturas em Angola*, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Maio, 1997.
- _____, *História das Relações Afro-Portuguesas – séculos XV a XX*, relatório sobre o programa, conteúdos e métodos de ensino teórico e prático apresentado ao concurso para professor associado do 4º grupo (História) da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, conforme o dec. Lei 448/79, de 13 de Novembro, artº 44º, Lisboa, 1997 (ed. policopiada).
- JUNOD, Henri A., *A Vida de uma Tribo Sul-Africana*, I – A vida social, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, 1917.
- LIESEGANG, Gerhard, *Ngungunyane – A figura de Ngungunyane Nqumayo, Rei de Gaza 1884-1895 e o desaparecimento do seu Estado*, Arquivo do Património Cultural, Colecção Embondeiro, n.º 8, Maputo, 1986a.
- _____, *Vassalagem ou Tratado de Amizade? História do Acto de Vassalagem de Ngungunyane nas Relações Externas de Gaza*, Arquivo Histórico Nacional, Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, Estudos 2, 1986b.

-
- _____, *Lourenço Marques antes de 1895*, in: «Arquivo», n.º 2 especial, *Centenário da Cidade de Maputo 1887-1987*, A. H. M., Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique, Outubro, 1987, pp. 19-75.
- MATHERS, E. P., *Zambézia – Englands El Dorado, in Africa being a Description of Matabeleland & Mashonaland & na Account of The Gold Fields of British South Africa*, London, King, Sell & Railton, 1891.
- MEDINA, João, A «Revolução quase coperniciana» de Gilberto Freyre: o autorretrato luso-brasileiro do Brasil em *Casa Grande & Senzala*, Centro de História da Universidade de Lisboa, Clio, nova série, volume 6, Lisboa, 2002, pp. 103-118.
- NOGUEIRA, A. F., *A Raça Negra sob o ponto de vista da civilização da Africa – usos e costumes de alguns povos gentílicos do interior de Mossamedes e As Colónias Portuguesas*, Lisboa, Typographia Nova Minerva, 1880.
- NGOENHA, Severino Elias, *Filosofia Africana das Independências às Liberdades*, Maputo, Edições Paulistas – África, 1993.
- NORA, Pierre, «La France est Malade de sa Mémoire», in *Colonies un Débat Français*, *Le Monde* 2, Hors-Série Le Monde, Mai-Juin 2006, pp. 6-9.
- OMOREGBE, Joseph I., «African Philosophy: Yesterday and Today» in *African Philosophy. An Anthology*, Edited by Chukwudi Eze, Blackwell Philosophy Anthologies, Blackwell Publishers, Massachusetts, U.S.A. – Oxford, U. K., 1998, pp. 3-8.
- RODRIGUES, Casimiro Jorge Simões, *As Vicissitudes do Sistema Escolar em Moçambique na 2.ª metade do século XIX – Hesitações, Equilíbrios e Precariedades*, tese de doutoramento em História de África apresentada à Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2 vols., (policopiada), 2007.
- RIBEIRO, (P.º) Armando, *601 Provérbios Changanas*, 2ª edição, Lisboa, 1989.
- RIBEIRO, Orlando, «Problemas Humanos de África», in *Colóquios sobre problemas humanos nas regiões tropicais*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1961, pp. 2-22.
- SANTOS, Maria Emília Madeira, *Das Travessias Científicas à Exploração Regional em África: Uma Opção da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Separata do Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, Lisboa, Julho/Dezembro/1986.

SERRA, Carlos, *Combates pela Mentalidade Sociológica*, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária, Maputo, 1997.

VALLAUX, Camille, «L'Afrique Portugaise vers le milieu du XIX^e siècle d'après les explorateurs», in *Congresso do Mundo Português, Comunicações apresentadas aos Congressos de História Moderna e Contemporânea (V e VI congressos)*, Comissão Executiva dos Centenários, Lisboa, 1940, pp. 471-482.

ZIZEK, Slavoj, *Bem-Vindo ao Deserto do Real*, Relógio D'Água, Argumentos, Lisboa, 2006.

_____, *O Elogio da Intolerância*, Relógio D'Água, Argumentos, Lisboa, 2006.

_____, *A Marioneta e o Anão*, Relógio D'Água, Lisboa, 2006.

_____, *Plague of Fantasies*, The Essencial Zizek, Verso, London/N. York, 2008.

_____, *The Sublime Object of Ideology*, The Essencial Zizek, Verso, Verso, London/N. York, 2008.

_____, *O Sujeito Incómodo, O Centro Ausente da Ontologia Política*, Filosofia, Relógio D'Água, Lisboa, 2009.

_____, *The Parallax View*, United States of America/M.I.T., 2009.

_____, *Violência*, Relógio D'Água, Lisboa, 2009.

_____, *First as Tragedy, Then as Farce*, London/N. York, 2009.

RITOS QUE SEPARAM, ELOS QUE UNEM:
PRÁTICAS MÁGICAS E NEGOCIAÇÃO DE
CONFLITOS NO BRASIL COLONIAL
(AFRICANOS E AFRODESCENDENTES NO BISPADO
DO RIO DE JANEIRO, SÉC. XVIII)

ANA MARGARIDA SANTOS PEREIRA*

Sumário: As práticas rituais associadas à magia tiveram um papel importante, porém ambivalente, no estabelecimento da presença africana no Brasil. Perseguidas pelas autoridades coloniais, constituíram também um instrumento de resistência à escravidão, mas, ao mesmo tempo, estabeleceram vias de comunicação/intercâmbio cultural entre os grupos que formavam a sociedade colonial: africanos, europeus e indígenas.

Introdução:

Feiticeiros; pagés; mandingueiros; calundzeiros; adivinhadores e curandeiros: os documentos da Inquisição portuguesa relativos ao Brasil colonial encontram-se repletos de personagens que, embora com origens diferenciadas, no que diz respeito à sua proveniência geográfica e também às suas raízes étnicas e herança cultural, têm entre si em comum o facto de desempenharem um papel peculiar no seio das comunidades em que, em maior ou menor grau, se encontram integrados: o de intermediários na relação com o oculto, capazes de intervir na ordenação dos elementos que compõem a realidade em virtude da comunicação com os espíritos e outras forças sobrenaturais, tanto benéficas como maléficas.

* Universiteit van Amsterdam – Países Baixos (Doutoranda). Pesquisa realizada com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) – Portugal, por intermédio do Programa POCTI – Formar e Qualificar, Medida 1.1.).

Neste trabalho, concentramo-nos exclusivamente nos feiticeiros de origem africana, também designados como mandingueiros¹ ou calunduzeiros²: analisando alguns casos, relativos ao Bispado do Rio de Janeiro no séc. XVIII, procuraremos mostrar que se, por um lado, o domínio de conhecimentos e práticas associados à magia por indivíduos de origem africana estimulou o medo e a desconfiança dos colonos – primeiramente, dos próprios senhores de escravos – relativamente a um segmento da população, que sendo numericamente mais expressivo e, em termos económicos, essencial para o funcionamento da colónia, ocupava os escalões mais ínfimos da sociedade, contribuindo desta forma para justificar não só a apertada vigilância a que estavam sujeitos os seus membros, como também os castigos que com frequência lhes eram aplicados; por outro lado, o recurso mais ou menos generalizado a feiticeiros, adivinhadores e curandeiros de origem africana por parte dos habitantes da colónia cimentou cumplicidades, patenteando a existência de necessidades e crenças comuns, à revelia das autoridades religiosas, e criou condições para o desenvolvimento de trocas interculturais, de que o uso de elementos europeus (e também indígenas) nos rituais africanos e a disseminação das bolsas de mandinga entre os colonos de origem europeia são expressões as mais eloquentes.

¹ Mandingueiro – “*I feiticeiro africano, primitivamente só de origem mandinga [...] 3 que ou o que faz mandinga, bruxaria; mago, feiticeiro, mandinguento, mandraqueiro*”; mandinga – “*I acto ou efeito de mandar; feitiço, feitiçaria [...] 4 indivíduo do grupo étnico dos mandingas; mandê, mandeu 5 ramo de línguas do grupo nígero-congolês, muito disseminado na África ocidental, desde a Mauritânia até à Nigéria; mande, mandeu [...] 7 grupo etnolinguístico formado pelo cruzamento de negros sudaneses com elementos berberes e etiópicos, que habita esp. o alto Senegal, o alto Níger e a costa ocidental de África; mandês, mandeus [Remanescente da desagregação do antigo império Mali, criou fama como povo muito afeito à prática da feitiçaria]*”. Cf. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, t. II, Lisboa, Temas e Debates – Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa, 2003, p. 2373.

² Calundu – “*etim quimb. kalu 'ndu ' ente sobrenatural que dirige os destinos humanos e, entrando no corpo de alguém, o torna triste, nostálgico*”; calundus – “*festas ou celebrações de origem ou carácter religioso, acompanhadas de canto, dança, batuque e que ger. Representavam um pedido ou consulta a divindades ou entidades sobrenaturais*”. Cf. *Dicionário Houaiss...*, cit., t. I, p. 749. Este dicionário não contempla a designação de “calunduzeiro” mas Nei LOPES, *Novo Dicionário Banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss*, Rio de Janeiro, Pallas, 2003, p. 57 [em linha] [Consult. 29 Jun. 2010]. Disponível em <URL:http://books.google.pt/books?id=eTggc86Q91UC&printsec=frontcover&dq=Novo+dicion%C3%A1rio+banto+do+Brasil&hl=pt-PT&ei=tNgpTJS1LYX6lweD3a2kBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false> apresenta a seguinte definição: calunduzeiro – “*chefe de calundu*”. Para este autor, o calundu é: “(2) *Denominação de antigos cultos afro-baianos.* (3) *Local onde se realizavam esses cultos.* – [...] – *Do quimbundo kilundu, ancestral, alma de alguém que viveu em época remota, e que no caso da primeira acepção, entrando no corpo de uma pessoa, a torna irritadiça, mal-humorada, tristonha*”.

1. Quadro teórico: conceitos e abordagem

A abordagem que aqui desenvolvemos tem como ponto de partida as denúncias de que foram alvo na Inquisição alguns indivíduos de origem africana, acusados de envolvimento em actividades associadas ao que genericamente poderemos designar como práticas mágicas.³ Embora, em Portugal (e em Espanha), a magia fosse considerada um delito menor, tanto pelos inquisidores, como pelas autoridades eclesiásticas, não tendo sido objecto de repressão idêntica à que se verificou noutros lugares da Europa,⁴ as listas de autos-de-fé apresentam os nomes de diversos condenados por este delito,⁵ alguns dos quais nascidos em África ou descendentes de africanos, e destes, alguns provenientes do Bispado do Rio de Janeiro. Aqui, optámos por deixar de fora os processos para nos atermos unicamente às denúncias contidas nos Cadernos do Promotor: tratando-se de uma sociedade em que o domínio da escrita era ainda um privilégio de poucos em que, para grande parte dos indivíduos, a expressão oral era, a par do gesto, a única forma de comunicação disponível, razão pela qual não possuímos testemunhos directos da sua existência, do que pensavam e sentiam e de como viviam, os depoimentos reunidos nos Cadernos do Promotor apresentam a vantagem de nos permitir chegar mais perto da realidade quotidiana das populações do que, por exemplo, os processos, surgindo como expressão de tensões e conflitos locais, opondo indivíduos e grupos com interesses distintos. Recolhidos, muitas vezes,

³ Sobre as questões de terminologia relacionadas com as designações usadas para qualificar os agentes da magia (e seus poderes) em diferentes sociedades, ver José Pedro PAIVA, *Práticas e Crenças Mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Livraria Minerva, 1992, pp. 24-30; e Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, pp. 45-54, que, tal como José Pedro Paiva, assinala a existência de uma grande fluidez de conceitos, que variavam não só de uma região para outra, como também dentro de uma mesma população, consoante o nível cultural dos seus integrantes. Além destes factores, outros mais haveria a considerar, como a natureza das fontes escolhidas e a formação do próprio investigador; daí a necessidade, expressa pelo autor, de confrontar os termos actuais com aqueles usados na época moderna, por diferentes grupos e em diferentes lugares. Neste trabalho, seguimos a proposta de José Pedro Paiva, usando as designações genéricas de mágicos ou agentes da magia: este autor distingue aqueles que têm poderes benéficos (ex: curadores) dos que têm poderes maléficos (bruxos ou feiticeiros) e ambivalentes (normalmente, designados como feiticeiros), reservando a designação de bruxos para aqueles em que se alude à existência de um pacto – declarado ou não pelos próprios – com o Demónio.

⁴ Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário...*, cit., p. 16; idem, “Portugal: A Scrupulous Inquisition”, in Bengt ANKARLOO e Gustav HENNINGSSEN (eds.), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 403-422 [separata]; José Pedro PAIVA, *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002 (2.^a).

⁵ Ver, por exemplo, Isáias da Rosa PEREIRA, “Processos de feitiçaria e de bruxaria na Inquisição de Portugal”, in *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2.^a sér., vol. 24, t. II (1977), pp. 85-178 [separata].

no âmbito de uma visita (pastoral ou inquisitorial); pelos comissários do Santo Ofício, a quem qualquer um podia apresentar-se voluntariamente para declarar culpas próprias ou alheias; por intermédio de confessores ou missionários e de representantes da justiça eclesiástica, os autores desses depoimentos não se encontravam sujeitos – a não ser nos casos em que os mesmos eram prestados directamente na Mesa – aos constrangimentos impostos pela comparência perante os inquisidores, sendo os seus testemunhos menos susceptíveis de distorção, porque menos influenciados por condicionamentos e mediações externas.⁶

A análise da documentação assentou em alguns conceitos-chave, que forneceram o suporte com base no qual interpretámos os depoimentos, evidenciando e sistematizando as informações neles contidas, ao mesmo tempo que procurávamos reconduzi-los ao ambiente – cultural e mental, mas também social – em que foram produzidos e do qual são a expressão. Recorrendo a categorias usadas no âmbito da história cultural, em que se insere este trabalho, socorremo-nos, em primeiro lugar, da noção de *cultura popular ou de massas*, que, ao contrário da *cultura erudita ou letrada*, vastamente documentada através dos testemunhos escritos e não só que fez chegar até nós, era essencialmente oral e, como tal, não deixou testemunhos directos, a partir dos quais fosse possível identificar as suas características, reconstituindo a visão popular do mundo na época moderna. Assim sendo, ao estudar a cultura popular, o historiador vê-se normalmente constrangido a fazê-lo de forma indirecta, através da mediação, mais ou menos “ruidosa” tendo em conta o maior ou menor grau de distorções produzidas, daqueles que na época moderna possuíam o domínio da expressão escrita.⁷

Desenvolvida inicialmente por Robert Mandrou e Mikhail Bakthin – cujas perspectivas não são, de resto, coincidentes –, a noção de cultura popular teve, depois, em Robert Muchembled um dos seus teorizadores. Para este, a cultura popular constitui um *sistema de sobrevivência*, que teria permitido dotar o homem

⁶ Francisco BETHENCOURT, “Les sources de l’Inquisition portugaise: évaluation critique et méthodes de recherche”, in *Actas do seminário internacional l’Inquisizione Romana nell’Età Moderna. Archivi, problemi di método e nuove ricerche (Trieste, 18-20 Maio, 1988)*, 1991, p. 365 [separata]. Referindo-se aos Cadernos do Promotor, Francisco Bethencourt afirma, na verdade, que: “*Par ce type de source on peut être plus proche de la réalité quotidienne vécue par les populations, car les déclarations sont produites lors d’une visite (pastorale ou inquisitoriale), où bien devant le commissaire de l’Inquisition ou le délégué de la justice ecclésiastique, surgissant dans le cadre de conflits au sein des communautés villageoises ou urbaines. En tout cas, les niveaux de médiation sont plus réduits et le procédé de conditionnement différent de celui qui est imposé par l’espace du tribunal.*”

⁷ Peter BURKE, *O Mundo Como Teatro. Estudos de Antropologia Histórica*, Lisboa, Difel, 1992, pp. 123-124, referindo-se à religiosidade popular, assinala a importância das fontes iconográficas (pintura e escultura) para o seu estudo, sugerindo que a dificuldade resultante da ausência de testemunhos escritos que nos dêem conta dos modos de viver e de sentir das camadas populares pode ser assim parcialmente contornada.

de mecanismos de resistência, quer em relação a um meio muitas vezes hostil, que lhe impunha um sentimento permanente de *insegurança física* – mais sensível, poderíamos nós acrescentar, quando se tratava de afrontar o Novo Mundo, que submeteu o homem europeu a perigos desconhecidos, com o risco da sua própria sobrevivência –, quer em relação aos problemas e desafios da vida em sociedade, geradores também eles de inseguranças, estas *de ordem psicológica*. Os medos, reais ou imaginários, impregnavam assim o quotidiano do homem moderno – eram os seus “*devotos companheiros*” – dando origem a apreensões e ansiedades, que muitas vezes se exprimiam de forma violenta.⁸ As práticas e crenças mágicas eram parte integrante desta realidade e, ao oferecerem a possibilidade de intervir junto das forças sobrenaturais, manipulando-as no sentido da concretização de vontades ligadas aos interesses e necessidades do homem, constituíam um instrumento importante na luta contra a hostilidade do mundo – natural e social –, contribuindo desta forma para a neutralização do medo.⁹

Seguindo de perto uma hipótese anteriormente formulada por M. Bakhtin, Carlo Ginzburg, no seu estudo, hoje incontornável, sobre as ideias de um moleiro italiano, da região do Friul, executado por ordem do Santo Ofício, chamou a atenção para a existência de influências recíprocas entre a cultura popular, característica das classes subalternas, e a cultura das elites, naturalmente preponderante, introduzindo o conceito de *circularidade cultural* para traduzir a dinâmica que lhe estava subjacente, ou seja, os intercâmbios entre diferentes níveis de cultura.¹⁰ Essa perspectiva essencialmente vertical, seria depois complementada por outra, de tipo horizontal, desenvolvida por Laura de Mello e Souza, ao estudar, por um lado, a influência da demonologia europeia na apreensão do espaço americano e no relacionamento com os seus habitantes e, por outro, os reflexos do contacto com o Novo Mundo e a sua importância para a compreensão da demonologia e da caça às bruxas na Europa moderna.¹¹ Esta perspectiva, também explorada, entre outros, por Daniela Calainho, ao pesquisar sobre religiosidade negra e Inquisição em Portugal,¹² interessa-se pelos mecanismos de “*difusão, justaposição e mescla de ingredientes culturais heterogêneos e, não raro, assincrônicos*”¹³, assinalando o seu papel na formação e sedimentação dos complexos culturais; tal ideia fora já,

⁸ Sobre o medo e a sua prevalência na sociedade moderna europeia, veja-se a obra clássica de Jean DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente: 1300-1800. Uma cidade sitiada*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

⁹ Robert MUCHEMBLED, *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750*, Baton Rouge e Louisiana, Louisiana State University Press, 1985, especialmente pp. 4-33 e 235-311.

¹⁰ Carlo GINZBURG, *O Queijo e os Vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 15-34.

¹¹ Laura de Mello e SOUZA, *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização, sécs. XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, especialmente pp. 13-57.

¹² Daniela Buono CALAINHO, *Metrópole das Mandingas. Religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*, Rio de Janeiro, Garamond, 2008.

¹³ Daniela Buono CALAINHO, *Metrópole...*, cit., p. 10.

de resto, sugerida pelo próprio C. Ginzburg que, ao analisar o fenómeno do *sabat* na Europa moderna, propôs o conceito de *formação cultural de compromisso* para designar o que, na sua opinião, deveria ser entendido como um estereótipo *compósito* ou *híbrido*, no qual se teria dado a confluência de mitos, crenças e ritos com origem em lugares distintos e épocas cronologicamente desfasadas, assinalando a necessidade de conjugar as duas perspectivas, sincrónica e diacrónica, a fim de apreender a multiplicidade de facetas que compõem a realidade.¹⁴ Ao estudar a cultura popular na Europa moderna, Peter Burke chamaria também, por seu turno, a atenção para a sua diversidade interna e para a heterogeneidade que, a seu ver, a caracterizava.¹⁵

Assim concebida, a noção de circularidade cultural adquire, pois, mais do que um sentido: à sua dimensão social (em que, como vimos, as influências se processam tanto no sentido vertical – do topo para a base e da base para o topo –, como horizontal), somam-se ainda, na verdade, as dimensões espacial e temporal (esta, projectada necessariamente para o passado). Alguns dos estudos que acabamos de mencionar mostraram-nos já que esta chave interpretativa é particularmente eficaz quando se trata de acedermos a realidades culturais que são, a uma vez, complexas e dinâmicas, e em cuja formação intervêm elementos heterogéneos, senão mesmo opostos entre si.

As reflexões acerca da *hegemonia cultural*, propostas na década de 1930 por Antonio Gramsci, e as observações a elas aduzidas por Vittorio Lanternari, ao assinalar a existência de desigualdades na dinâmica das relações entre culturas e que, ao contactarem entre si, um dos pólos é, em geral, dominante e o outro dominado, sublinhando igualmente os aspectos negativos deste processo e os danos do mesmo decorrentes para a cultura subordinada, adquirem uma relevância renovada quando aplicadas a contextos coloniais e como tal foram por nós tidas em conta. As noções de *aculturação* e *desculturação*, amplamente usadas por Melville Herskovits, E. F. Frazier, Eugene Genovese, A. J. Raboteau, entre outros, nos seus estudos de carácter etnológico ou etno-histórico sobre a difusão do Cristianismo entre as populações negras da América, e mais recentemente por historiadores como R. Muchembled,¹⁶ foram também objecto de consideração, assim como uma outra a estas associada: referimo-nos à noção de *transculturação*, usada para designar “*as diferentes fases do processo de transição de uma(s) cultura(s) a outra, isto é, a desculturação ou perda de uma cultura antecedente e a neoculturação ou criação de novos fenómenos culturais*”.¹⁷

¹⁴ Carlo GINZBURG, *História Nocturna. Uma decifração do sabat*, Lisboa, Relógio d'Água, 1995, pp. 9-37.

¹⁵ Peter BURKE, *Cultura Popular na Idade Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

¹⁶ Peter BURKE, *O Mundo...*, cit., pp. 89-91.

¹⁷ Diana Luz CEBALLOS GÓMEZ, *Hechicería, Brujería y Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1994, p. 15 (a tradução é nossa).

Colocando a ênfase na assimetria das relações inter-culturais, estas noções atribuem um papel activo ao pólo dominante, que desempenharia a função de *doador*, remetendo porém o pólo dominado para uma posição essencialmente passiva, a de *receptor* da cultura dominante, muitas vezes imposta com o recurso a meios coercivos. Esquemática, tal interpretação ignora assim – ou, pelo menos, não lhe dá a importância que em nosso entender merece – o carácter recíproco das influências, esse ir e vir implícito na noção de circularidade cultural; da mesma maneira, falha também em compreender – neste caso, relativamente ao espaço americano – a originalidade e a complexidade das formações culturais cuja emergência aí se dá, a partir do início da colonização. M. Herskovitz sublinhou a identificação entre os deuses africanos e os santos católicos, defendendo que, por intermédio da mesma, teria sido possível garantir a sobrevivência, ainda que sub-reptícia, das religiões africanas no Novo Mundo. De acordo com esta concepção, os escravos e seus descendentes viveriam, portanto, uma existência dupla, transitando de um nível de realidade para o outro ao sabor das conveniências, segundo os seus próprios desígnios de auto-preservação: à superfície, no mundo dos senhores, católicos obedientes; rebeldes animistas no mundo nocturno das senzalas e dos ajuntamentos clandestinos, em que ao som de atabaques e outros instrumentos se cultuavam os deuses africanos, estabelecendo assim uma ligação ritual com a terra dos ancestrais, que teria permitido a reorganização da memória dilacerada pelo tráfico, conferindo identidade e coesão ao grupo. Os dois mundos, um de matriz europeia, imposto pelo colonizador, e o outro africano, recebido em herança das gerações antecedentes, sobrepunham-se, portanto, na vivência dos cativos mas não se tocavam, permanecendo ostensivamente de costas voltadas.

As consequências devastadoras do tráfico foram acentuadas por diversos autores, como E. F. Frazier, em cuja opinião o Cristianismo teria desempenhado um papel determinante, ao preencher o vazio cultural resultante do desenraizamento produzido pelo transporte para o Novo Mundo, fornecendo assim uma nova base de coesão social. E. Genovese assinalou, por seu lado, os aspectos políticos da religião e o papel do Cristianismo como veículo de resistência espiritual.¹⁸

Adriana Maya Restrepo recorreu também à *teoria da resistência* para estudar os casos de bruxaria envolvendo escravos de origem africana no Novo Reino de Granada durante o séc. XVII. Na opinião da autora, a permanência de práticas mágicas e mágico-curativas africanas nos territórios administrados pelos espanhóis no Novo Mundo corresponderia a uma forma de *cimarronage cultural*, ou seja, a um outro mecanismo de luta contra o cativo, por meio do qual os escravos teriam podido preservar a sua humanidade, reconstituindo espaços de intercâmbio próprios, à margem dos limites impostos pela sociedade escravista. Os ajuntamentos ou reuniões, muitas vezes mencionados na documentação da época, teriam assim um carácter de “*reagrupamento social, político e cultural cujo objectivo essencial*

¹⁸ Peter BURKE, *O Mundo...*, cit., pp. 90-91.

*era recriar âmbitos à margem da espacialidade do amo para reconstruir circuitos de comunicação entre os escravizados”, permitindo não só a repersonalização, como também a ressocialização dos mesmos, e a luta contra os processos correlatos de desumanização e coisificação, iniciados no momento da captura.*¹⁹

Ao referir-se às novas identidades culturais surgidas com base na permanência de uma *visão religiosa do mundo* e daquilo a que chama a *memória corporal africana*, A. Maya Restrepo salienta também, por outro lado, o papel das tradições europeias e indígenas: submetidas a um processo de *ressignificação*, estas teriam, na verdade, contribuído para o fortalecimento das identidades emergentes no seio do grupo formado pelos africanos e seus descendentes.²⁰ Tal concepção, que remete uma vez mais para a noção de circularidade cultural, permite pensar as culturas do Novo Mundo como especificamente americanas, ou seja, *originais*; como realidades *complexas e multifacetadas*, que se desenvolveram a partir dos contributos fornecidos pelos europeus mas também pelos habitantes indígenas com os quais estes aí entraram em contacto e, finalmente, pelo elemento negro, levado à força para o continente americano.

Deste modo, pensamos que o conceito de aculturação, relativamente ao qual manifestámos já algumas objecções, pode ser favoravelmente substituído por outro, usado no âmbito da Antropologia, para expressar as dinâmicas culturais produzidas pela colonização europeia da América. Referimo-nos ao conceito de *síncrismo* que, embora tido por alguns como etnocêntrico (o mesmo se passa, aliás, com o de miscigenação, que constitui um dos elementos centrais do pensamento “freyreano” a propósito das relações raciais no Brasil colonial), exprime, na opinião de Pierre Sanchis, um fenómeno comum a todos os grupos humanos em situações de contacto, a saber: *“a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo”*. Assim sendo, o síncretismo poderia ser entendido como o *“processo, polimorfo e causador em múltiplas e imprevistas dimensões, que consiste na percepção – ou na construção – coletiva de homologias de relação entre o universo próprio e o universo do Outro em contato conosco, percepção que contribui para desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento dos paralelismos e/ou das semelhanças. Uma forma de constante redefinição da identidade social”* que, através da *reinterpretação* dos dados culturais, possibilitaria a *“convivência não-explosiva de universos abstratamente contraditórios”*.²¹

¹⁹ Luz Adriana MAYA RESTREPO, “«Brujería» y reconstrucción étnica de los esclavos del nuevo reino de Granada, siglo XVII”, in AAVV, *Geografía Humana de Colombia*. vol. VI - *Los afrocolombianos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 191-215 (a tradução é nossa).

²⁰ Luz Adriana MAYA RESTREPO, “«Brujería»...”, cit., p. 200.

²¹ Pierre SANCHIS, “As tramas sincréticas da história. Síncrismo e modernidade no espaço luso-brasileiro,” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10, n.º 28 (Junho 1995), pp. 123-138. Na

Esta concepção aproxima-se, portanto, da de *interpenetração de civilizações*, definida pelo sociólogo Roger Bastide – explicitamente referido por P. Sanchis – ao estudar as religiões africanas no Brasil.²² Por outro lado, enquanto R. Bastide chamava a atenção para a necessidade de encarar os encontros de civilizações através de uma “*Sociologia em profundidade*”, referindo-se às “*dialécticas de níveis*” e ao “*condicionamento social da religião*”²³, P. Sanchis assinala que, na maioria das vezes, “*o processo sincrético não funciona senão num sentido pré-orientado e/ou pré-constrangido por relações de poder*”, reconhecendo porém que o dominador também pode ser atraído pelos valores do dominado, tidos como mais próximos do mundo natural, invertendo-se assim a lógica da dominação.²⁴ P. Burke, ao debruçar-se sobre a religiosidade popular na Europa moderna, sublinha que existe uma selecção diferencial de características da cultura doadora por parte da cultura receptora, que desta forma mantém uma certa margem de liberdade, propondo o uso do termo “*negociação*” para designar as transformações sofridas pela religião oficial, no sentido da sua “*adaptação*” ou “*reinterpretação*” para corresponder às necessidades do povo. Chamando a atenção para os cuidados a ter na transposição do conceito de aculturação para os contextos extra-europeus, acrescenta aliás que “*seria possível, sem dúvida, discutir situações asiáticas, africanas, ou americanas em termos deste modelo de negociação*”; na sua opinião, a aculturação corresponderia a fases mais recuadas do contacto entre culturas e a negociação – uma ideia, de resto, já contida na noção de formação cultural de compromisso – a fases posteriores, caracterizadas pela existência de um maior conhecimento mútuo. Seria assim, desta maneira, possível “*historicizar o processo de contacto entre culturas*”, ou seja, encarar a relação entre duas culturas como um fenómeno não estático, mas dinâmico, sujeito a mutações ao longo do tempo.²⁵

2. Feiticeiros, adivinhadores e curandeiros de origem africana no Rio de Janeiro do séc. XVIII

Os povos africanos com os quais os europeus entraram em contacto através da Expansão, apesar de pertencerem a etnias diferentes, cada uma com a sua cultura própria, tinham entre si em comum o facto de, nas respectivas visões

opinião do autor, o Brasil caracteriza-se por um sincretismo que “ad-vem”, na medida em que assenta na comunicação entre três povos de desenraizados, enquanto em Portugal poderíamos encontrar um sincretismo que “pro-vem”, i.e. assente na reactualização de valores do passado, no assumir de uma herança cultural progressivamente mais rica.

²² Roger BASTIDE, *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, 2 vols., São Paulo, Pioneira, 1971.

²³ Roger BASTIDE, *As Religiões...*, cit., vol. 1, p. 29.

²⁴ Pierre SANCHIS, “As tramas...”, cit., p. 125-127.

²⁵ Peter BURKE, *O Mundo...*, cit., pp. 92-94 e 97.

do mundo, a religião desempenhar um papel central. A convicção segundo a qual o sagrado articula o mundo dos vivos e as suas práticas quotidianas com o mundo dos espíritos e que estes podem interagir com os seres que habitam o mundo terreno constituíam, de facto, dois dos pilares sobre os quais assentava a religiosidade africana, igualmente caracterizada pelo poder atribuído à palavra, que se considerava ter um carácter sagrado, desempenhando um papel activo como agente da magia; pela importância que nela se dava ao culto dos mortos; e por uma concepção integrada do real, em que o homem e o mundo constituíam uma unidade, formada por espíritos que habitavam tanto o mundo dos vivos como o dos mortos, e os seres do mundo natural eram vistos como seres interactuantes, que facilitavam ou serviam de veículo ao diálogo com os antepassados.²⁶

A sobrevivência desta visão religiosa do mundo, levada consigo pelos escravos para o Novo Mundo, é atestada por numerosos exemplos, tendo tido, aliás, no dizer de A. Maya Restrepo, “*um papel preponderante na reconstrução [assente em] novos suportes da memória histórico-cultural escrava e liberta*” em território americano.²⁷ Veja-se, por exemplo, o caso de Joana Jaquatinga ou Jacutinga, preta forra, natural de Massangano, que em 1745 foi denunciada à Inquisição por se juntar com outros negros ao Sábado à noite, presidindo a cerimónias que duravam até de manhã, no decurso das quais eram servidos “*grandes banquetes*” e, ao som de atabaques, se faziam “*dansas desonestas e couzas indesentes*”, como era untarem-se “*com varias tintas da terra dos pretos*” e porem-se a dançar, “[*perdendo*] a figura de gente humana ficando com fforças de mais de des [?] *hommes pegando num frango vivo o [despadasavam] com os dentes e lhe [bebiem] o sangue cru e se [huntavam] com o dito sangue fazendo outras muitas couzas abuminaveis*” que podiam “[*meter*] *horrer*” a quem as ouvia, conforme a expressão usada pelo denunciante, mas, sob a perspectiva dos seus protagonistas, tinham a função importantíssima de permitir o restabelecimento de afinidades étnicas pulverizadas pelo tráfico e das solidariedades a elas inerentes, permitindo igualmente a recomposição da memória e, através dela, a preservação da identidade, condição fundamental para que os homens pudessem continuar a pensar-se como tal, no interior de um sistema que os tratava como mercadoria viva.²⁸

A documentação inquisitorial dá-nos conta da contradição insanável entre duas concepções distintas da realidade: de um lado, os depoentes, que possuíam uma visão mágica do mundo, assente na continuidade entre o mundo real e o mundo do fantástico e do maravilhoso, na existência de um universo povoado de espíritos com capacidade para influenciar a cada momento a vida dos homens, acreditando assim na eficácia das práticas mágicas, cujo conhecimento

²⁶ Luz Adriana MAYA RESTREPO, “«Brujería»...”, cit., pp. 193 e 197-199.

²⁷ Luz Adriana MAYA RESTREPO, “«Brujería»...”, cit., p. 193.

²⁸ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 298, fl. 13-13v.

seria adquirido por herança ou em virtude de aprendizagem; a esta concepção, opunha-se a dos inquisidores, representantes da elite eclesiástica e guardiães por excelência da ortodoxia em matéria de Fé, que professavam a crença na separação entre o mundo terreno, dos homens, e o mundo espiritual, onde uns encontrariam a salvação e outros a condenação eterna da sua alma, interpretando as práticas alheias ao ritual da Igreja e aos princípios do Catolicismo como manifestações diabólicas, em relação às quais não deveria haver contemplações. Os depoimentos relativos a cerimónias e práticas mais ou menos estranhas protagonizadas por indivíduos de origem africana provocavam naturalmente a perplexidade dos inquisidores; a sua atitude perante estes relatos não diferia, porém, no essencial da que lhes era suscitada pelas acusações de magia envolvendo elementos de origem europeia. Uns e outros eram tidos como agentes do Demónio, segundo o modelo dualista em que assentava a visão católica do mundo: nesta concepção, existe, na verdade, um mundo superior, dominado pelas forças do bem, e um mundo inferior, dominado pelas forças do mal; o mundo terreno, cuja posição é intermédia, constitui um palco privilegiado de disputa entre essas duas forças opostas, razão pela qual o homem nele vive sob ameaça constante, uma vez que a sua natureza o inclina fatalmente ao mal; os membros da Igreja actuam como delegados de Deus na Terra mas existem também representantes do Demónio, que com eles batalham pela conquista das almas, entre os quais se incluem os agentes da magia, além dos adoradores de falsos deuses.

Esta visão eclesiástica, assente no modelo demonológico, tinha correspondência na visão da elite laica, nomeadamente da elite jurídica, que, como assinala F. Bethencourt ao chamar a atenção para a tipificação subjacente às Ordenações do Reino, transformou os agentes da magia, enquanto “*desclassificados religiosos*”, em “*desclassificados sociais*”. A visão comum à maioria dos homens era, porém, distinta: alguns dos estudos por nós mencionados e outros, a cuja realização se assistiu nas últimas décadas, referiram-se já às transfigurações sofridas pela mensagem da Igreja na vivência das populações, que professavam um Catolicismo mais ou menos superficial, assente na repetição de fórmulas e ritos, adaptado às suas necessidades e evadido de paganismo; e F. Bethencourt, ao caracterizar a Europa meridional, refere-se a um “*universo saturado de magia [em que] existem numerosas referências a um cotidiano marcado por procedimentos de feitiçaria, adivinhação e curandeirice que atravessam todas as camadas sociais*”, porque, como também faz questão de assinalar, existe uma “*contaminação constante de crenças entre diferentes níveis de cultura, envolvidos em práticas mágicas paralelas ou coincidentes.*”²⁹

Embora oriundos de contextos culturais distintos, os africanos e seus descendentes no Brasil possuíam uma visão do mundo que tinha, portanto, muitos aspectos em comum com a dos habitantes de origem europeia. Esse facto deveria

²⁹ Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário...*, cit., pp. 9-18 e 41-44.

permitir ultrapassar, pelo menos até certo ponto, os constrangimentos impostos pela relação dominante-dominado, promovendo a interação entre os dois grupos e o desenvolvimento de trocas assentes em preocupações partilhadas e crenças em grande medida convergentes.

Os testemunhos da época dão-nos conta do temor comum a muitos senhores, que sempre desconfiados em relação à obediência da massa servil, cujos efectivos ultrapassavam em muito o dos colonos de origem europeia, castigavam, por vezes severíssimamente, aqueles sob os quais recaíam suspeitas de praticarem feitiços, limitando-se noutros casos a vendê-los para lugares distantes, onde não tivesse chegado a fama dos seus poderes. Tais atitudes mostram-nos que, embora influenciados ou não pelo modelo demonológico propagado pelas elites, estes senhores acreditavam nas capacidades ocultas dos feiticeiros e que, através das suas práticas – com ou sem o concurso do Demónio – estes poderiam causar-lhes dano, pondo em risco a integridade das suas pessoas e bens. Manuel Cabral, negro do gentio da Guiné, e Teresa Mina, sua mulher, foram presos em 1739, na vila de Itú, pertencente à capitania de São Paulo, e denunciados à justiça eclesiástica “*pello crime de maleficio*”, do qual, dizia-se, “*estão notavelmente infamados com indícios certos de que o fazem mediante o pacto do Demonio*”. Acusados de responsabilidade na morte de três escravos, confessaram o seu crime – Teresa Mina declarou que matara um, “*polla chamar cada manhã para a doutrina*”; outro, “*por huas razoens, que teve com ella*”; e o terceiro, “*sem causa mais que para effeito de não ter zelos de sua mulher Firmiana*” – confessando igualmente que tinham usado de magia para provocar padecimentos noutras pessoas, pertencentes à família de seus senhores. Dois anos mais tarde, o juiz de fora de Itú escreveria, no entanto, aos inquisidores, para informar que os dois acusados eram, afinal, inocentes, “*porque supposto os tais confeçassem serem feiticieiros, e que forão a cauza das mortes, que em caza de seus senhores tinhão acontecido com seus malleficios; fizerao as tais confiçãoens com medo tendo os me<ti>dos em prizoens rigorozas com correntes, ao pescoço por spacio de mais de 15 dias dando lhe vários tratos, tormentos, e castigos, pingando os com lacre, e azeite por todo o corpo dizendo lhe, que emquanto não confeçassem o serem feiticieiros haviaio de continuar lhe com os tais tratos.*”³⁰

Muitos havia, porém, que se socorriam de feiticeiros e outros agentes mágicos de origem africana, em busca de uma solução para os problemas que os afligiam; os elementos colhidos na documentação mostram-nos que a sua clientela não era formada apenas por elementos pertencentes à população negra mas também, em boa parte, por europeus. Manuel Antunes Mascarenhas, morador em Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, na comarca do Sabará, pertencente à capitania de Minas Gerais, encontrava-se doente ia para quatro anos, “*acestido*

³⁰ ANTT, TSO, IL, Correspondência Expedida, Liv. 22, fl. 242v-243; Promotor, Liv. 295, fl. 155; Liv. 303, fl. 209v e 221-223.

de varios remedos, que em todo este tempo se [lhe] aplicarão sem efeito algum e dezenganado já dos professorez da Medecina”, quando, em desespero, resolveu mandar chamar Francisco Ache ou Axé, negro oriundo da Costa da Mina, “por [lhe] dizerem que o dito negro hera curador e que tinha feito algumas curas [boas]”. Não foi isso o que aconteceu desta vez, porque, após algumas sessões, o doente viu-se prostrado na cama, razão essa pela qual ele e sua mulher terão decidido denunciar o curador ao Tribunal do Santo Ofício, por intermédio de um comissário, a quem se justificaram, dizendo que o faziam “como verdadeiros christãos; e zeladores da honrra de Deus, e também aconselhados, e obrigados de [seus] confessores”.³¹

Antônio Leite da Silva e sua mulher, moradores na passagem de Congonhas do Campo, também em Minas Gerais, foram denunciados por terem mandado buscar Joana Jaquatinga ou Jacuntinga, acima referida, para fazer adivinhações;³² o tenente Francisco Antunes de Aguiar, morador na Barra do Brumado, suspeitando que as doenças das quais se queixavam os seus escravos e família “*podião nascer de maleficio*”, recorreu a Manuel Cata, negro de nação Sabarú, escravo de uma preta forra, o qual lhe fora inculcado por Manuel Casado Jácome, morador nas Catas Altas;³³ e Páscoa Rodrigues, parda forra, moradora no Curral d’El Rei, igualmente em Minas Gerais, foi denunciada por “*[andar curando de feytiços, e fazendo danças de callanduzes]*”, informando-se que “*a todos os que cura, brancos, e pretos, lhe tomão a benção de joelhos, beijando le os pés, e a mão na palma, e nas costas, e que as pessoas, que assim o não fazem os castiga*”.³⁴

Controlar o destino, desvendar o oculto, perceber e manipular o corpo, inclinar os sentimentos e as vontades³⁵ eram preocupações essenciais ao homem, a que as práticas aqui mencionadas – e aos exemplos que apontámos, poderíamos aliás juntar muitos outros, protagonizados por indivíduos de origem africana – procuravam dar resposta; ao fazê-lo, contribuíram para aproximar entre si os diferentes grupos que compunham a sociedade colonial, em relações que se desenvolviam no âmbito e ao ritmo dos desafios colocados pela existência quotidiana, mais ou menos à revelia dos poderes instituídos que, muitas vezes, se revelavam, de resto, incapazes para solucionar eficazmente os problemas que afligiam os homens, condicionando-os no seu dia-a-dia.³⁶ O caso de Ana Maria

³¹ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 300, fl. 52-58v.

³² ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 298, fl. 13-13v.

³³ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 295, fl. 12-17v; Liv. 299, fl. 25-38.

³⁴ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 295, fl. 28.

³⁵ Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário...*, cit., p. 10.

³⁶ Ao referir-se à preocupação da Igreja em manter o monopólio da intermediação com o divino e o seu “*poder espiritual*” sobre os indivíduos, Francisco BETHENCOURT, “Portugal...”, cit., pp. 409-410, assinala as vantagens de que beneficiavam os agentes religiosos “*legítimos*” (i.e. legais) relativamente aos agentes da magia: “*The religious field was polarized, as we can see, by the Catholic Church and the Inquisition. Together they held a monopoly on the means of reproduction*

de Santo António, moradora no Rio de Janeiro, é, a este respeito, elucidativo: tendo a sua filha doente, acometida por um espírito infernal havia mais de quatro anos, e vendo que “*le faltavão com a caridade da Santa Igerja*”, onde não teria encontrado o auxílio de que necessitava, consentiu que lhe fossem aplicados suadouros, cuja preparação foi feita por Luís ou Inácio, preto forro, que no decurso das sessões foi assistido por José dos Santos e, numa das vezes, também por João António de Vargas, estes dois brancos; a jovem acabaria, no entanto, por falecer e a sua mãe, roída pelo remorso, foi apresentar-se a um dos comissários locais do Santo Ofício, perante o qual denunciou o referido negro, declarando porém que “*nihum dos brancos comcorerão para mal da [sua] filha senão por caridade i do dela*”.³⁷

Casos como este, de colaboração efectiva entre elementos de origem africana e europeus para a realização de práticas mágicas, não se encontram com muita frequência na documentação mas, no séc. XVIII, tanto os procedimentos

of the population's religious habitus, that is, on the means of control over collective beliefs and behaviours, relegating religious self-consumption and alternative practices of manipulation of supernatural powers to a minor and peripheral position. Under these circumstances, agents of magic could not establish a truly competitive relationship with legitimate religious agents: whilst the former had no institutional support, and worked as “small independent entrepreneurs” who established among themselves an informal hierarchy of competence based on personal charisma and voluntary exchange of information, the latter were expert members of a complex salvation-enterprise with a specific institutional charisma and a clearly established internal organization. Furthermore, the moral community of believers of the same faith, which characterizes any church, adjusting religious supply to its corresponding demand, was absent from the magician's day-to-day activity. The magician established a relationship with his client similar to that of a physician with his patient. Lastly, priests guided their activity by dogmas and rites described in the written tradition of the church authorities, a fact which gave greater solidity to doctrine and ceremonies of faith, whilst, in most cases, magicians worked with rites which were established by oral tradition and which, due to their flexibility, could be adapted to new circumstances but could hardly resist confrontation with symbolic systems supported by the written word.”

No entanto, o carácter eminentemente prático e utilitário da acção desenvolvida pelos agentes da magia assegurava-lhes um papel importante na sociedade, tornando o recurso aos mesmos indispensável por parte de populações acima de tudo dominadas por preocupações de carácter imediato, ligadas à sua própria sobrevivência e à gestão da vida corrente, nas suas distintas vertentes: “*The preferential scope of action is one of the fundamental factors that differentiated magicians and priests, although there were some overlapping areas. Agents of magic moved within a utilitarian level of religious belief, characterized by the formula do ut des, where issues such as health, love, money, and social promotion were the main concern, whereas clergymen were situated on a higher level of belief based on aloofness from the most immediate material interests, on distance from bodily needs, and on the search for salvation of the soul by means of acts of faith. In fact, the whole ethical system of Christianity rests on this last assumption, and tries to model collective behaviour according to the utopia of achievement of Heaven after physical death, thus considering spiritual rescue from the devil's rule on earth to be a central task. This eschatological ethic was absent from the magician's practical sense. They used God and the devil indiscriminately in their daily procedures.*”

³⁷ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 319, fl. 336v-338, 342v.

adoptados no decurso das sessões por feiticeiros, adivinhadores e curandeiros de origem africana, como os materiais por si utilizados, revelam-se já, em toda a sua diversidade e riqueza, como um produto do sincretismo resultante de dois séculos de intercâmbios e convivência mútua. Disso mesmo constitui prova mais do evidente a apropriação de símbolos e ritos próprios do Cristianismo e a sua utilização no âmbito da magia africana, que corresponde afinal a um reconhecimento, por parte dos seus agentes, da sacralidade a eles intrínseca: tidos como dotados de poderes ocultos, os símbolos cristãos eram assim naturalmente absorvidos pelo universo da magia, do qual passavam a fazer parte, reconvertidos em instrumento de comunicação com os espíritos, facto esse, de resto, também presente nos relatos acerca das práticas realizadas por bruxos e feiticeiros na Europa moderna.³⁸ Para preparar os suadouros com que pretendia expulsar o demónio do corpo da sua paciente, o negro a que atrás nos referimos, usou diversas plantas (que, segundo se dizia, eram colhidas pelos escravos do próprio bispo) mas também, entre outras coisas, água benta e uma relíquia do santo lenho, fazendo cruzeiros, enquanto o seu colaborador açoitava a jovem possuída com um cordão de São Francisco, de modo a arrancar dela o espírito que a habitava.³⁹ Pedro Mina, natural da Guiné e morador em Itú, na capitania de São Paulo, onde era escravo de Jordão Homem Albernaz, tinha fama antiga de feiticeiro, sobre ele recaíndo a suspeita de ter provocado a doença e morte de alguns dos seus parceiros, escravos do mesmo senhor; inspeccionando-se os seus pertencentes, encontraram-se-lhe diversas coisas que guardava dentro de uma caixinha, entre as quais, pós, o cordão umbilical de um recém-nascido, raízes e um pedaço de pedra de ara.⁴⁰ João Martins, pardo, filho de um padre, natural de São Paulo e morador na freguesia de São José do Tocantins, em Goiás, foi denunciado pela sua própria esposa, entre outras coisas, porque teria feito uma mandinga na qual usara *“meya pataca de agoardente da terra, e inxofre, e hua cabessa de alhoz ao que ajuntou pimenta do Reyno e polvra, e tudo em hum prato de estanho fundo, e logo formou de capim sape huma cruz, e lhe pos fogo nas quatro pontas, e com o fogo da dita cruz acendeo a agoardente e mais ma[teri]aes, e lancou dentro hum crucifixo pequenino de latão ao tempo que os ditos materiaes ardiam, e o dito prato dos materiaes estava cercado de quatro facas de ponta pregadas no cham, e fazendo deligencia asoprando apagou o fogo, e tirou o crucifixo e foi pendura llo no fumeyro”*; as suas acções foram presenciadas por outras três pessoas que, ao verem o que fazia com o crucifixo, *“se admirarão, e se desagradarão gretando = Nome de Jesus, Nome de Jesus”*, mas João Martins, irritado, disse-lhes que *“se não querião ver se retirassem, e que acabada aquella obra virião”*.⁴¹

³⁸ Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário...*, cit., pp. 69-70.

³⁹ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 319, fl. 336v-338, 342v.

⁴⁰ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 296, fl. 270-271.

⁴¹ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 298, fl. 7-10.

As bolsas de mandinga, africanas pelo nome e pelos materiais que eram usados na sua confecção, constituem um exemplo particularmente evidente do sincretismo produzido pelo contacto de culturas no âmbito do espaço atlântico: usadas pelos povos islamizados da região ocidental de África, tinham evidentes afinidades com os amuletos e patuás de origem europeia; com o desenvolvimento da Expansão, tornaram-se muito populares no Brasil e noutros espaços do império, incluindo a própria metrópole, passando a apresentar entre os elementos que faziam parte do seu conteúdo, por exemplo, pedaços de pedra de ara, papéis com orações aos santos católicos, raízes e folhas de proveniência diversa e até produtos corporais, como cabelos e unhas. Trazidas junto ao corpo ou costuradas na própria roupa, era suposto protegerem o seu portador, quer contra doenças e outros perigos naturais, quer contra os ataques, fortuitos ou não, de ladrões e inimigos; também eram usadas para dar sorte e atrair parceiros, especialmente mulheres. Acreditava-se também, por outro lado, que algumas acções, como benzê-las, defumá-las com incenso e outras ervas ou colocá-las debaixo da pedra de ara numa igreja para em cima delas serem rezadas missas, torná-las-iam mais fortes e eficazes. Rosa, negra Mina, escrava de um ferreiro, foi presa em Minas Gerais e denunciada ao Santo Ofício por lhe terem sido encontradas umas bolsas, que usava à cinta, nas quais *“se achou em papel hua custodia pintada com tinta preta, e varia escriptura manu escrita [...] e que em outro papel se achara pintada hua columna com hum gallo sobre ella, e duas escadas, tambem com varia escriptura”*.⁴² António, preto de nação Benguela, foi denunciado em Santos por um dos três senhores que dele eram proprietários, porque, segundo afirmava na carta que enviou a um comissário do Santo Ofício, tinha *“noticia e quaze certeza”* que o referido escravo fizera *“pato com o Demonio e lhe foi achado varias bolsas que infiri[a] ser de mandinga e outras mais invensoins”*.⁴³ Manuel dos Anjos, negro da Guiné, escravo de António Ferraz, foi denunciado em Itú por Pedro, seu parceiro, *“porquanto o denunciado dera a elle denunciante mandinga em hum sacco, em que estavam alguas raizes de pao, e outras couzas, como hum ressito [?] pequeno que as crianças trazem ao pescoço, hua pelle do peyxe jacarê, hum pedacinho de pedra de corisco; e ensinando o lhe disse: que fallasse com o diabo para lhe obrar a mandinga, a qual mandinga ou sacco trazia o denunciado ao pescoço antes de o dar ao denunciante, de que este não uzara, porque logo lhe tornara a entregar”*; além disso, depois de ter passado para a posse do referido senhor, *“se jactava em como todas as vezes que era prezo sahya da cadea, e que quebrava os ferros por virtude de sua mandinga”*.⁴⁴ Francisco Pais de Macedo, pardo, natural e morador do Rio de Janeiro, onde ganhava a vida como alfaiate, foi denunciado em Lisboa por Silvestre José, pardo

⁴² ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 290, fl. 121.

⁴³ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 294, fl. 265.

⁴⁴ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 292, fl. 12-12v.

forro, também alfaiate, entre outras coisas, por lhe ouvir dizer que não tinha medo de facas porque “*tinha mandingas*”.⁴⁵

Como estes, muitos outros, brancos, negros e mulatos, acreditavam nos poderes mágicos das bolsas de mandinga, que eram mesmo objecto de transacção comercial, em operações clandestinas que em larga medida ignoravam – ultrapassando-as – quaisquer barreiras étnicas e culturais.⁴⁶

Conclusão:

Temidos por uns, requisitados por outros, os mágicos de origem africana desempenharam papéis distintos e até mesmo opostos na sociedade colonial brasileira: atraindo a desconfiança dos senhores e de outros elementos de origem europeia, nomeadamente dos representantes da Igreja, cujo discurso proclamava a sua afinidade com o Demónio, corroborando assim o medo, participaram da conflitualidade inerente a uma sociedade de tipo escravista, acentuando-a; mas, por outro lado, foram intermediários na relação do homem com as forças ocultas da natureza, que se julgava responsáveis pelas incidências da vida quotidiana, integrando nas suas práticas elementos de origem distinta, tanto europeus como indígenas. Nessa qualidade, actuaram também como mediadores culturais, criando canais de comunicação que permitiram o desenvolvimento das trocas interétnicas, promovendo uma convivência mais ou menos pacífica entre os três grupos que compunham a sociedade.

Além de zelarem pela manutenção de um equilíbrio sempre frágil entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos, feiticeiros, adivinhadores e curandeiros tiveram pois também a seu cargo a não menos difícil tarefa de negociação da paz social, no âmbito de uma sociedade assente na relação dominante-dominado, em que a agressividade pairava latente, ameaçando eclodir a qualquer altura, em manifestações mais ou menos generalizadas e violentas, mas sempre inquietantes, pelo potencial de desagregação que nelas se continha.

⁴⁵ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 302, fl. 224-224v.

⁴⁶ Daniela Buono CALAINHO, *Metrópole...*, cit., pp. 95-100; Vanicléia Silva SANTOS, *As Bolsas de Mandinga no Espaço Atlântico: Século XVIII*, São Paulo, Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Programa de Pós-Graduação em História Social), 2008.

FONTES

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

Tribunal do Santo Officio (TSO)

Inquisição de Lisboa (IL)

Correspondência Expedida: Liv. 22

Promotor: Liv. 290, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 302, 303, 319

OBRAS DE REFERÊNCIA

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, 3 tomos, Lisboa, Temas e Debates – Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa, 2003.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss*, Rio de Janeiro, Pallas, 2003.

[Consult. 29 Jun. 2010]. Disponível em

<URL:http://books.google.pt/books?id=eTggc86Q91UC&printsec=frontcover&dq=Novo+dicion%C3%A1rio+banto+do+Brasil&hl=pt-PT&ei=tNgpTJS1LYX6lweD3a2kBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false>

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, 2 vols., São Paulo, Pioneira, 1971.
- BETHENCOURT, Francisco. "Portugal: A Scrupulous Inquisition", in ANKARLOO, Bengt e HENNINGSEN, Gustav (ed.), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 403-422 [separata].
- "Les sources de l'Inquisition portugaise: évaluation critique et méthodes de recherche.", in *Actas do seminário internacional l'Inquisizione Romana nell'Età Moderna. Archivi, problemi di método e nuove ricerche (Trieste, 18-20 Maio, 1988)*, 1991, pp. 357-367 [separata].
- *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- *O Mundo Como Teatro. Estudos de Antropologia Histórica*, Lisboa, Difel, 1992.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas. Religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*, Rio de Janeiro, Garamond, 2008.
- CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, Brujería y Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1994.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800. Uma cidade sitiada*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *História Nocturna. Uma decifração do sabat*, Lisboa, Relógio d'Água, 1995.
- *O Queijo e os Vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- MAYA RESTREPO, Luz Adriana. "«Brujería» y reconstrucción étnica de los esclavos del nuevo reino de Granada, siglo XVII." in AAVV, *Geografía Humana de Colombia*.

- Vol. VI - *Los afrocolombianos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 191-215.
- MUCHEMBLED, Robert. *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750*, Baton Rouge e Louisiana, Louisiana State University Press, 1985.
- PAIVA, José Pedro. *Práticas e Crenças Mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Livraria Minerva, 1992.
- *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002 (2.ª).
- PEREIRA, Isáias da Rosa. “Processos de feitiçaria e de bruxaria na Inquisição de Portugal”, in *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2.ª sér., vol. 24, t. II (1977), pp. 85-178 [separata].
- SANCHIS, Pierre. “As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro.”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10, n.º 28 (Junho 1995), pp. 123-138.
- SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no Espaço Atlântico: Século XVIII*, São Paulo, Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Programa de Pós-Graduação em História Social), 2008.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização, sécs. XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

TIMOR LESTE TAMÉN É ÁFRICA O NACEMENTO DUNHA NACIÓN NO CONTEXTO SIMBÓLICO DA LUSOFONÍA

ALBERTO PENA*

1. Introdución: Por qué Timor Leste?

Escribir sobre Timor Leste nun libro sobre África pode resultar incoherente ou inoportuno se non se explica debidamente o porqué desta contribución. A resposta está implícita dentro dunha pregunta moi simple: por qué Timor Oriental non conseguiu converterse nunha nación libre e independente ó mesmo tempo que o fixeron tódolos territorios africanos que formaron parte do imperio colonial portugués e que agora forman parte do universo simbólico da lusofonía? A resposta é tamén moi sinxela: porque Timor Leste seguiu sendo unha colonia que cambiou de potencia colonial, pero a maioría dos seus habitantes continuaron loitando por conseguir un obxectivo que Angola, Mozambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e Santo Tomé e Príncipe acadaron en 1975.

Hai moitos paralelismos e tamén algunhas diferencias entre as nacións africanas de lingua portuguesa e Timor Leste. Aínda que é importante, tal vez o relevante non é só que compartan o mesmo universo simbólico da lusofonía, senón a búsqueda e a forxa dunha identidade propia a partir dun pasado común que os vencella a Portugal durante varios séculos, nos que o imaxinario semántico da lingua e os valores transmitidos entre as xeneracións deixaron unha pegada indeleble na cultura africana e timorense. Xa que logo, cremos que é necesario

* Facultade de Ciencias Sociais e da Comunicación. Universidade de Vigo-Campus de Pontevedra.

non prescindir de Timor Leste e da súa sociedade para poder comprender en toda a súa dimensión a realidade da parte de África que un día formou parte de Portugal e viceversa, do mesmo xeito que o fixo Timor Leste, tendo en conta, ademáis que moitos timorenses estableceron comunidades en varios territorios da lusofonía, nomeadamente en Mozambique e no propio Portugal. Por outro lado, África e Timor Leste comparten a mesma historia do esquecemento e precisan construír e reconstruír a súa memoria para enfrentarse ó futuro con esperanza. Sen Historia non hai futuro, polo menos un futuro con memoria, que é a que da sentido ó porvir.

Esta contribución pretende ser unha reflexión académica sobre o nacemento dunha nova nación, unha nación completamente libre, e as circunstancias que acompañaron a súa liberación. A esperanza de paz e liberdade da sociedade timorense foi a esperanza da sociedade portuguesa e das sociedades africanas que se identificaron ca loita e cos valores do pobo timorense na defensa da súa cultura e autodeterminación.¹ Así, o texto é unha achega científica ó coñecemento dalgunhas das claves máis importantes na forxa da identidade do pobo de Timor Leste a partir da campaña internacional pola independencia.² A sociedade desta ex colonia portuguesa, que estivo baixo o iugo da dictadura indonesia durante máis de vinte anos tra-lo derrubamento do Estado Novo, sufriu por parte do goberno de Suharto unha política de degradación da súa propia identidade e das súas tradicións e valores culturais para propiciar así unha rápida integración en Indonesia como a 27ª provincia deste inmenso país insular. Con esta breve aportación, o que se pretende é facer unha reflexión, fundamentada en fontes bibliográficas, hemerográficas e documentais, sobre cómo o pobo timorense construíu e reconstruíu a súa identidade durante o proceso de liberación ata converterse nun país independente politicamente, aínda que dependente noutros moitos aspectos.

Facer unha incursión científica sobre un fenómeno tan transversal e poliédrico como o que se propón no título deste texto, sempre é un risco; porque esta abordaxe require facer un esforzo de comprensión de varias dimensións de análise que deben converxer nun discurso académico coherente sen caer na simplificación. Resulta evidente que escribir sobre a representación dunha

¹ Este traballo está baseado en diversas fontes documentais e bibliográficas, así como na experiencia profesional como xornalista do autor, que tivo a honra de participar como membro da Misión de Paz en Timor, entre 1991 e 1992.

² Parte destas reflexións académicas, aínda que desde outra perspectiva de análise, forman parte dunha comunicación titulada “Portugal, Indonesia y Timor Este. La opinión pública internacional y la resistencia democrática del pueblo maubere”, presentada no Seminario Internacional sobre Estados Autoritarios, Totalitarios e suas representações. Propaganda, Ideologia, Historiografía e memória”, organizado polo Centro de Estudos Gaspar Frutuoso da Universidade dos Acores e o Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX da Universidade de Coimbra, celebrado en novembro de 2008 en Ribeira Grande (São Miguel).

identidade e os seus aspectos culturais, sobre a historia dunha nación que acaba de nacer e sobre o impacto informativo do proceso de construción deste novo país chamado Timor Leste, esixe, de partida, unha forte inxección de humildade para establecer, antes de nada, que a pretensión deste breve estudio é soamente unha tentativa de aproximación. Xa que logo, é necesario entender este traballo dende a dificultade que comporta adentrarse nun escenario científico insuficientemente estudado, no que reflexionar sobre o concepto de “identidade” (ver Cabecinhas, 2006) ou de “liberación” precisaría dunha profunda disquisición intelectual que, neste artigo, non podemos abordar; porque o obxectivo fundamental deste sucinto estudo é prestar atención ós acontecementos que marcaron a recente Historia (e o futuro) dunha nación que acaba de cumprir un decenio de existencia.

Na actualidade, cando facemos memoria sobre o conflito de Timor Leste, non podemos evitar lembrarnos dos tráxicos sucesos acontecidos os días precedentes e posteriores ó referéndum celebrado naquel territorio o 19 de agosto de 1999, no que os timorenses decidiron se a antiga colonia portuguesa debía rexir o seu destino fora de Indonesia, tal e como era preceptivo tra-lo inicio do proceso de descolonización en 1974, ou preferían continuar como unha provincia dentro do réximen militarista de Iakarta, que tiña desencadeado unha forte represión dende a invasión do territorio o 7 de decembro de 1975 co consentimento de Estados Unidos (ver: Val-Flores, 2006; Pires, 1994; Taylor, 1991; Magalhães, 1992 e 1999; Jollife, 1978; Gunn, 1994; Gusmão, 1994). O resultado da consulta popular é coñecido: o pobo timorense (cuxa etnia maioritaria e con máis proxección identitaria é a maubere) escolleron a independencia.

Dende a cruel invasión indonesia ata a década dos noventa, o pobo timorense, maioritariamente católico e que tiña como idioma oficial o portugués (agora tamén o tetun³), dentro dun país de crenza fundamentalmente musulmana e con decenas de linguas, o drama timorense era un asunto descoñecido para a opinión pública internacional. Moi poucos eran os que, máis alá da sociedade portuguesa, dalgunhas organizacións humanitarias e cidadáns ben informados, tiñan ouvido falar de Timor Leste. Os “gritos do silencio” (por empregar a metafórica expresión do filme dirixido por Roland Joffé en 1984 sobre a guerra civil de Camboia) acadaron a retina ou o corazón da comunidade internacional cando as cámaras dos medios de comunicación mundiais orientaron os seus obxectivos cara aquel esquecido lugar a principios da década dos noventa. O xenocidio da

³ Queremos salientar, dentro das iniciativas para a recuperación da identidade maubere, a recente publicación de libros na lingua tetun. Sobre os aspectos da política lingüística timorense pode verse: Corte-Real, B. & Brito, R. (2006). Neste contexto, destaca o proxecto Bolboretas, desenvolvido pola Asociación Luso-Galega de Antropoloxía Aplicada (ALGA), que, en colaboración co Ministerio de Educación de Timor Leste, acaba de editar en tetun a obra de Manuel Rivas *A lingua das bolboretas*, que forma parte da biliografía escolar e das leituras recomendadas nas campañas de alfabetización de adultos.

antiga colonia portuguesa, que tiña sido abandonada á súa sorte pola ONU e polas potencias internacionais, que preferiron manter o *status quo* político, en contra dos dereitos (avalados por varias resolucións da ONU, que Indonesia nunca recoñeceu e que ninguén obrigou a cumprir, como aconteceu en outras zonas onde se cometeron crimes contra a humanidade, como por exemplo Kosovo), saíu á superficie informativa grazas á acción propagandística da Resistencia Timorense no exterior e á axuda prestada pola Igrexa Católica, o Estado portugués e diversas organizacións non gubernamentais que se implicaron nunha campaña de propaganda internacional a favor da liberación do pobo timorense (ver Martin, 2001; Carrascalão, 2002).

2. Timor Leste na encrucillada lusófona: diplomacia, política e propaganda

Timor Oriental foi sempre un asunto moi sensible para a sociedade portuguesa e para as sociedades lusófonas no seu conxunto, que sempre ollaron o conflito con Indonesia como un asunto de máximo interese. Os medios de comunicación portugueses prestaron sempre unha extraordinaria relevancia a tódalas noticias que procedían da illa que, dende meados do século XVI, foi base de aprovisionamento para os navegantes lusos en Oceanía. A conciencia nacional portuguesa sempre amosou un sentimento de solidariedade por todo o que alí acontece, ó igual que os países africanos que foran colonizados Portugal, que apoiaron sen condicións o dereito do pobo timorense a converterse nunha nación libre, como tiña acontecido con todas as ex colonias lusas. O Estado e a sociedade portuguesa son conscientes de que perto de oitocentos mil cidadáns timorenses, que posuían a nacionalidade portuguesa ata o 7 de decembro de 1975, data da invasión indonesia, foron abandonados ó seu trágico destino diante da imposibilidade de que o goberno, mergullado no proceso revolucionario do 25 de abril, puidese facer nada para impedir a ocupación militar da súa colonia. Unha traxedia perpetuada dende entón, que, segundo cifras de organizacións humanitarias, chegou a acadar entre o setenta e os douscentos mil mortos. O sistemático xenocidio tiña intereses tan oscuros como a cor do petróleo, que, actualmente, están explotando máis dunha decena de empresas petrolíferas occidentais no denominado “Timor Gap”, unha zona en augas territoriais da illa no Índico que, segundo algúns especialistas, é un dos maiores xacementos de ouro negro naquel continente (ver Marques, 2006; Pizarroso Quintero, 1990; Iglesias Rodríguez, 1997).

A axencia de intelixencia norteamericana (CIA) tivo moito que ver ca ocupación do territorio timorense por parte de Indonesia, pois apoiou abertamente a operación diante do temor ó expansionismo chinés (dentro da dinámica política da Guerra Fría), que podría chegar a aliarse co Fronte Timorense de Liberación Nacional (FRETILIN), de militancia filo-comunista, posteriormente transformado nunha guerrilla que sobreviviu ata a independencia de Timor Leste máis como símbolo dunha resistencia que como esperanza dunha vitoria

militar (Mattoso, 2005). Agora, porén, China ten unha relación privilexiada cos Estados Unidos; de feito, trátase dunha das nacións máis favorecidas polo comercio norteamericano para propiciar a entrada nese mercado ós produtos da súa industria. Precisamente, foi a tentación do mercado indonesio, que atinxe os douscentos millóns de persoas (o cuarto país máis poboado do mundo) e o petróleo nas augas timorenses o que motivou en grande medida que Estados Unidos continuase protexendo a *integridade* territorial do arquipélago indonesio ata 1999 (seguindo a mesma argumentación do goberno ocupante) antes que os dereitos humanos en Timor Oriental, malia os reiterados chamamentos da ONU a favor da retirada indonesia.

Pero os timorenses tiveron a suficiente intuición para decatarse de que a defensa dos dereitos humanos e da identidade maubere, cunha cultura que tiña evolucionado ó longo dos séculos por vieiros diferentes ós valores e tradicións das diversas etnias e culturas do arquipélago indonesio, podía carecer de influencia no contexto diplomático ou político, pero era un magnífico argumento na “batalla” da propaganda. Porque ésa era a única forma de vencer o silencio imposto polas axencias de información internacionais sobre este xenocidio, no fondo e na forma comparable (salvando as distancias, claro) ó cometido polo nazismo sobre o pobo xudeu ou o Pol Pot sobre os camboianos. A política de esquecemento do drama foi artellada pola dictadura de Suharto (que impediu a entrada de xornalistas en Timor) para evitar que a opinión pública occidental poidese ser alertada polas sistemáticas medidas represoras contra o pobo timorense e exercer a presión mediática correspondente diante dos sus gobernos nacionais (Pena Rodríguez, 1997). Foi finalmente a diplomacia do Vaticano (que tenta protexer os católicos timorenses fronte a dominante cultura musulmana en Indonesia), ca axuda do Estado luso e un grupo de representantes timorenses liderados por José Ramos Horta os que decidiron emprender unha orquestada campaña de propaganda internacional para promover a independencia de Timor Leste como solución ó conflito. O punto de inflexión da “batalla” propagandística contra o silencio estivo marcado pola matanza acontecida no cemiterio de Santa Cruz, en Dili, o 12 de novembro de 1991. Alí faleceron entre un e dous centos estudantes timorenses que se tiñan concentrado, en sinal de homenaxe, diante da tumba dun compañeiro que tiña sido asasinado días atrás polo exército indonesio.

Aquela nova traxedia avivou o clamor dos medios de comunicación portugueses, secudandos por declaracións de repulsa do propio goberno de Aníbal Cavaco Silva, que axitaron a sociedade portuguesa. Na nosa opinión, os sucesivos gobernos portugueses apoiaron sen condicións a causa timorense porque sempre viron na cuestión de Timor Oriental unha excelente oportunidade para proxectar a imaxe de solidariedade e unidade nacional fronte a un inimigo común nunha causa cuxa solución o Estado luso, historicamente, só promoveu accións simbólicas sen demasiada influencia internacional. Os partidos políticos lusos saben dos beneficios propagandísticos cada vez que se solidarizan co drama

timorense porque os *media* e a opinión pública portuguesa están enormemente sensibilizados con esta cuestión. O goberno portugués, pois, sempre soubo que calquera tipo de iniciativa a favor da liberación dos timorenses contaría co apoio incondicional da sociedade portuguesa; ademáis o risco de enfrontamentos externos con outros países resultou mínimo porque o asistía a razón e así o respaldaban as resolucións da ONU.

Pola súa parte, a Igrexa Católica adoptou unha posición sempre firme, pero prudente, en defensa dos intereses timorenses, emitindo diversos comunicados e organizando foros internacionais para difundir o drama timorense.⁴ Aínda que o Vaticano endexamais presionou directamente o réximen indonesio nin tivo unha posición diplomática pública demasiado comprometida, o episcopado portugués sí abanderou un movemento favorable á causa timorense que conseguiu que o Papa Juan Pablo II viaxara a Dili en misión pastoral en outubro de 1989 (Magalhães, 1992: 44).⁵ Tanto o goberno como a Igrexa portuguesa, en calquera caso, traballaron no mesmo senso non só para loitar polos dereitos humanos dos timorenses. No caso do goberno luso, pretendía, en primeiro lugar, restituir a honra e a soberanía da nación internacionalmente; e, en segundo lugar, “promocionar” un conflito que, francamente, melloraba a súa imaxe pública. A Igrexa, en cambio, procuraba, esencialmente, protexer ós seus fieis católicos e non perder unha posición estratéxica nun continente maioritariamente musulmán, como xa se apuntou máis atrás. Os dous, Igrexa e Estado, colaboraron en accións propagandísticas conxuntas, como, por exemplo, a organización periódica, na Universidade do Porto, dun curso sobre Timor Oriental. Este foro de debate, ó que foron convidados profesores e estudantes de diferentes países, foi subvencionado con fondos do Ministerio de Educación, do Movemento Cristão para a Paz e a Unversidade Católica Portuguesa.

Pola súa banda, Indonesia tentou en varias ocasións iniciar negociacións con Portugal, pero sempre mantivo unha actitude propagandística defensiva. En 1991, Suharto propuso ó goberno portugués a normalización de relacións diplomáticas entre os dous países cas seguintes condicións iniciais a cambio da integración de Timor Oriental en Indonesia: apertura dun consulado e un Instituto da Cultura Portuguesa en Dili, liberación de tódolos presos políticos timorenses e participación de Portugal, como accionista, na explotación do petróleo do “Timor

⁴ Por exemplo, a organización católica alemá Evangelische Akademie Iserlohn organizou, entre o 30 de setembro e o 2 de outubro de 1994, en colaboración ca Universidade de Porto e outras institucións alemás e holandesas, un congreso internacional en Berlín, dirixido polo Dr. Rüdiger Sareika, o Dr. A. Barbedo Magalhães, Pedro Pinto Leite e Peter Franke. O título do congreso era sintomático: *The European Responsibility for East Timor*.

⁵ Sobre a posición da Igrexa Católica en relación ó conflito timorense xusto antes de desencadenar la ofensiva propagandística internacional, véxanse os seguintes números do boletín *Timor-Leste*, órgano da Comissão Para os Direitos do Povo Maubere: ano VII, n.º 62, marzo de 1991, pp. 1 e 2; ano VII, n.º 64, maio de 1991, pp. 2 e 3.

Gap” (Abreu, 1997: 265). Condicións que non foron aceptadas por Mário Soares. Diplomáticamente, Portugal nunca estivo disposto a ceder á integración do seu territorio colonial en Indonesia, malia que algúns timorenses eran partidarios desa saída ó conflito. De feito, o 14 de agosto de 1993, trinta e cinco xefes de tribus tradicionais timorenses (os denominados “Liurais”) emitiron unha declaración favorable á integración. (Abreu, 1997: 103).

Indonesia reaccionou ás presións pechando o territorio ocupado ás visitas da prensa estranxeira que non tivesen autorización expresa do goberno. Ó mesmo tempo, os seus propagandistas promocionaban as vantaxes que supoñía para a etnia maubere que Timor Leste se integrase dentro da súa nación como a 27ª provincia. O Departamento de Información do réximen de Suharto editou diversos folletos e libros en inglés sobre o progreso acadado pola poboación maubere baixo a súa administración.⁶ Esta propaganda foi difundida internacionalmente a través das súas legacións diplomáticas sen moita afouteza para non irritar algunhas sensibilidades. Nembargantes, o discurso propagandístico indonesio era demoledor co papel xogado por Portugal durante a súa etapa colonial, como se apuntaba nun dos libelos a favor da integración: “(...) As the direct result of 450 years of Portuguese colonial rule, almost all the population of East Timor found themselves in a state of extreme backwardness in many aspects of life. Indicative of this backwardness, for instance, the prevalence of 80% illiteracy, the very primitive system of agriculture, the very low mobility of the inhabitants and the concentration of their adobe in isolated regions (...)”⁷

3. O poder da imaxe da traxedia como palanca da conciencia internacional

A masacre de Santa Cruz foi un acontecemento mediático de gran proxección internacional que removeu moitas conciencias. Pero cando aconteceu a traxedia xa estaba creada unha extensa rede de colaboradores timorenses por todo o mundo que se encargaban de dar a coñecer (a través de múltiples accións propagandísticas) o xenocidio de Timor Leste. Esta rede organizouse por medio de varias plataformas de apoio internacional relacionadas cos *lobbies* timorenses espallados en diferentes países, aínda que concentrados e con máis actividade, fundamentalmente en Australia, onde residía a maior colonia de exiliados, Portugal e Estados Unidos. Entre as organizacións asociadas á defensa dos intereses timorenses no mundo podemos citar: a Tapol no Reino Unido, a East Timor Alert Network en Canadá, a Osttimor Kommiten en Suecia, a Asia Watch en Estados Unidos, a Pacific Concern Resource Center en Nova Zelandia, a Australian Council for Overseas Aid en Australia, a Association Solidarité Timor

⁶ Cf.: *East Timor after integration*, Yakarta, Information Department, s.d., 149 páxs.

⁷ Idem, ibidem, p. 83.

Oriental en Francia, a Coordinadora Italiana di Solidarità con il Popolo di Timor-Este, o Free East Timor Coalition en Xapón, etc.⁸

Dende todos estes frentes levaronse a cabo iniciativas diversas para darlle ó conflito unha dimensión informativa mundial. Creouse unha especie de gabinete de propaganda liderado por José Ramos Horta, que actuou como voceiro do pobo timorense no exterior (apoiado polo Estado portugués) (Abreu, 1997: 261), cuxo obxectivo prioritario era “desenterrar” ós mortos timorenses para amosalos á opinión pública internacional. Trátabase, xa que logo, de despertar dunha vez ós medios de comunicación occidentais do seu letargo con respecto ó xenocidio timorense. Co pulo deste aparato de propaganda, foise extendendo unha rede de información cada vez máis influente da que xurdiron diversas publicacións con noticias exclusivas sobre o conflito; organizáronse mítines, realizáronse xiras por unversidades e outras institucións educativas, concertáronse decenas de entrevistas radiofónicas e televisivas, enviáronse cartas de denuncia e comunicados constantes ás redaccións de xornais locais e internacionais, así como a políticos e diplomáticos... Con todo isto, forxáronse os mitos da traxedia e procurouse incrementar o interese do público pola cultura maubere reivindicando as súas especificidades a través dos seus principais símbolos para diferenciarse das tradicións e das manifestacións culturais indonesias; editáronse incontables libros de propaganda que narraban as peripecias de superviventes da invasión ou que contaban experiencias da represión indonesia, imprimíronse postais, pegatinas, carteis, pins e toda clase de material propagandístico para suscitar cada vez máis adhesións (Ramos-Horta, 1998).

Os estudantes asasinados en Santa Cruz en novembro de 1991 non eran os únicos mortos da represión dignos de ser utilizados como mártires da represión indonesia na campaña internacional que o aparello de propaganda timorense planificou. Pero naquela matanza de inocentes estudantes había un elemento poderoso e demoledor dende o punto de vista publicitario: *a imaxe da morte*. Ou sexa: o azar e a imprudencia do exército indonesio propiciou que houbera imaxes daquela execución colectiva de xóvenes desarmados. Os periodistas norteamericanos Alan Nairn, do *The New Yorker*, Amy Goodman, da *Radio WBAI*, os británicos Steve Cox, de *The Independent*, e Max Sthal, da *Yorkshire Television*, xunto cos australianos Russel Anderson e Bob Muntz, estaban no escaenario do crime cando aquél aconteceu, autorizados polo goberno de Suharto (que naquela época comezaba ceder as presións exteriores para abrir o territorio ós medios de comunicación internacional) para que fixeran reportaxes sobre os progresos sociais e económicos de Timor Leste (Magalhães, 1992: 61-62). Aínda que os xornalistas foron expulsados *ipso facto* e as súas cámaras requisadas, conseguiron sacar unha cinta ca filmación da execución en directo; ademáis, eles

⁸ Revista *Timor Oriental*. Santa Cruz, Lisboa, decembro de 1991, p. 1.

convertíronse en testemuñas excepcionais dun asunto que suscitou o máximo interese informativo.

Esta relevante e desgraciada noticia deulle un pulo trascendental á campaña a favor da independencia de Timor Leste. O rostro da morte tiña sido filmado en directo; o poder propagandístico das imaxes deste drama serviu para “fabricar” un dos símbolos máis eficaces da comunicación política timorense. Nada máis conmovedor, máis espeluznante, máis impactante, para a opinión pública internacional, que pasar por televisión a escea dun asasinato en masa, a sangue fría, nos informativos de *prime time*. No mercado da comunicación global, a cuestión de Timor Oriental transformouse, automaticamente, nun valor de especial transcendencia para a axenda informativa dos medios de comunicación. De repente, as canles comezaron a apuntar as súas cámaras hacia aquel punto da xeografía do sureste asiático. Por fin, os timorenses conseguiron que os seus “gritos” atravesaran o silencio informativo. Así se forxou o mito da resistencia dun pobo indefenso que loita polos seus dereitos contra un impío xenocidio (Pena Rodríguez, 1998: 365-372).

O poder publicitario da televisión⁹ púñase por primeira vez ó servizo dos propagandistas timorenses a gran escala. Esta especie de “bengala de socorro” audiovisual, que ocupou durante semanas a atención dos medios de comunicación mundiais, era un aceno do destino que conseguiu suscitar os intereses da opinión pública global polo conflito. Era necesario, xa que logo, avivar os argumentos da propaganda para trasladar o problema a un ámbito internacional e acadar unha permanencia na *agenda-setting* dos medios. As imaxes dos estudantes fuxindo do horror, co traqueteo das metralletas dos soldados detras deles, foron convertidas nun símbolo do martirio dunha loita que comezaba a escalar posicións no *ranking* dos conflitos máis noticiados polas axencias internacionais. As esceas captadas pola *Yorkshire TV* sensibilizaron moitas consciencias; eran apenas un minuto de desenfocadas e trepidantes imaxes tomadas por un profesional atemorizado, pero que deixaban patente a pegada da traxedia. Os rostros dos estudantes aterrorizados que escapaban embarullados en medio dunha polvareda, mentres se escoitaban os gritos dalgúns deles que suplicaban piedade mentras recibían a resposta metálica das armas dos soldados indonesios, foi unha proba definitiva para demostrar o *modus operandi* que seguía a política de integración dos timorenses por parte do goberno de Iakarta.¹⁰

⁹ Sobre o poder publicitario da televisión, poden consultarse como referencias bibliográficas contextualizadas os seguintes libros: SABORIT, José, *La imagen publicitaria en televisión*, Madrid, Cátedra, 1994; GONZÁLEZ REQUENA, Jesús, y ORTIZ DE ZÁRATE, Amaya, *El spot publicitario. La metamorfosis del deseo*, Madrid, Cátedra, 1995; PENA RODRÍGUEZ, Alberto (coord.), *La Publicidad en Televisión*, Pontevedra, Diputación Provincial, 1999, entre outras referencias.

¹⁰ Unha das imaxes máis impactantes daquel vídeo pode verse no semanario *Expresso*, 30/11/1991, p. 8.

Aquelas imaxes, que poñían en evidencia a indefensión dos timorenses diante da crueldade do exército indonesio, deron lugar a un feixe de iniciativas solidarias co pobo de Timor Leste. Durante os meses seguintes á matanza de Santa Cruz sucedéronse incontables accións políticas e sociais en apoio da causa timorense, alentadas polas organizacións católicas portuguesas e o propio goberno, ó tempo que os medios de comunicación enchíanse de informacións e comentarios relativos ó conflito.

O problema de Timor Oriental pasou a ser a noticia máis rentable para a prensa portuguesa. Os lectores e as audiencias dos medios audiovisuais querían saber máis sobre a evolución dos acontecementos. O diario *Público*, ó igual que outras cabeceiras de relevancia, optou por rotular as páxinas dedicadas ós sucesos de Dili co reclamo “Timor-Dili: depois da massacre”. Este mesmo xornal recollía, o 3 de decembro de 1991, unha axenda de accións públicas solidarias: nela sinalábanse varias convocatorias de manifestacións de colectivos como o Núcleo de Intervenção pela Solidariedade entre os Povos, o Movimento Português de Estudantes Universitários ou a União dos Sindicatos de Aveiro, entre outros.¹¹ Xunto a estas concentracións comprometidas ca causa maubere, aqueles días celebrouse tamén unha misa a favor dos mártires timorenses na igrexa Santa Maria de Belém. Mentres tanto, o Sindicato de Professores organizaba un debate sobre Timor no Hotel Roma ca participación de xornalistas que tiñan informado sobre o asunto, como Adelino Gomes, Rui Araújo, Mário Robalo e a australiana Jill Jolliffe. E para dispor de financiamento para continuar ca campaña tamén se de fixeron numerosas cuestacións destinadas á resistencia timorense.¹²

Unha das iniciativas que tivo máis repercusión foi a dos artistas e galeristas de Lisboa. Uns e outros uníronse para realizar, entre o 7 e o 15 de decembro, no Palácio de Galveias, unha exposición solidaria con Timor Leste. “(...) Desde o 25 de Abril de 1974 que o noso país não vivia o entusiasmo e unidade de uma causa justa e comum, ainda para mais na extrema nobreza de não corresponder a outros interesses que não seja o desejo de lutar pelo direito de um povo amigo a uma vivência livre e autónoma (...)”, dicía o manifesto asinado polo comité organizador, do que formaban parte Alda Cortez, Graça Fonseca, António Bacalhau, Leonel Moura, Pedro Portugal e Pires Vieira. Os beneficios da venda dos cadros expostos revertiron tamén a favor da independencia timorense. Pola súa parte, os afamados grupos musicais Xutos & Pontapés, Rádio Macau, Delfins e Censurados ofreceron un concerto no campo José Alvalade o 8 de decembro baixo o lema “Xanana Gusmão é o guia dos timorenses”, cuxos beneficios (doados á causa timorense) acadaron os 2 millóns trescentos mil escudos.

Na orixe de todas estas accións solidarias estaban aquelas imaxes que os propios órganos propagandísticos da resistencia timorense no exterior multiplicaron a súa

¹¹ Cf. *Público*, 02/12/1991, p. 11.

¹² Idem, ibidem.

difusión. A asociación A Paz e Possível em Timor Leste publicou varias revistas en edición bilingüe (francés-inglés) adicadas exclusivamente a dar a coñecer os datos da represión indonesia. Na portada das publicacións aparecía unha das imaxes captadas en Santa Cruz pola *Yorkshire TV* máis impactantes, na que se ve a un mozo acribillado polas balas que apreta as súas máns ensanguentadas o estómago, mentres se desangra no chan auxiliado por varios compañeiros.

O poder das imaxes, pois, foi determinante para impulsar a campaña de propaganda institucional a favor da independencia da ex colonia portuguesa, que foi protagonista de foros políticos e culturais internacionais dende que aconteceu a traxedia de Santa Cruz. Despois, desencadenáronse de maneira imparable diversas accións de apoio, entre as cales destaca a campaña internacional da Missão de Paz em Timor, que se iniciou ca captación de fondos antes do verán de 1991, acompañada de numerosos actos reivindicativos en todo o mundo, que incluíron concentracións diante das embaixadas de Indonesia, roldas de prensa de denuncia, etc. Na Misión de Paz, que se desenvolveu entre febreiro e marzo de 1992 participaron un centenar de persoas procedentes de diferentes países. Entre elas, atopábase o ex presidente da República portuguesa, António Ramalho Eanes, varios deputados australianos, representantes de asociacións de estudantes dunha vintena de países, dirixentes de organizacións humanitarias como Amnistía Internacional e xornalistas dos principais medios lusos e axencias internacionais. A Misión de Paz foi unha excelente plataforma de proxección internacional que tivo o efecto agardado: os medios de comunicación de referencia mundial informaron de forma extensa sobre a cuestión timorense e os políticos de diversos países comezaron adherirse espontaneamente á causa (Cabrera, 1995).

A campaña da Misión incrementou notablemente a notoriedade de líderes timorenses como José Ramos Horta ou o bispo de Dili, Ximenes Belo, que cada vez eran máis solicitados para comparecer diante dos medios. Xustamente, foron estes dous protagonistas da campaña internacional a favor dos dereitos humanos en Timor os distinguidos co Premio Nobel da Paz en 1996. Esta circunstancia incrementou aínda máis a presión sobre o goberno indonesio e os actores políticos internacionais para buscar unha solución ó conflito. Os novos Premios Nobel realizaron unha xira internacional para involucrar a gobernos democráticos a favor da liberación de Timor Leste ata que, finalmente, tódalas xestións realizadas dende diferentes frentes diplomáticos desembocou, como xa se coñece, nun referéndum que proclamou democráticamente a independencia do territorio en agosto de 1999; resultado que foi recoñecido pola ONU, que estivo presente con efectivos militares durante todo o proceso de transición, que culminou en 2002, cando se creou o primeiro goberno presidido polo ex guerrilleiro Xanana Gusmão. O escudo do país foi aprobado o 18 de xaneiro de 2007.

Porén, como xa é sobradamente coñecido, desde entón a situación de Timor Leste atravesou por situacións moi complicadas; perdeu interese informativo, o que lle restou a proxección pública necesaria para seguir contando ca solidariedade

internacional; Indonesia segue mantendo unha importante influencia sobre a nova nación, en moitos momentos desestabilizadora; o país non logrou aínda a suficiente cohesión política, social e “nacional” e, ademais, a situación económica é extremadamente precaria. O presidente de Timor Leste, Ramos Horta, foi tiroteado na súa propia casa en 2008 e seguen os enfrontamentos entre os afíns á antiga potencia invasora e os partidarios da progresiva nacionalización do territorio. Pero estes xa son sucesos da crónica xornalística que merecerán unha reflexión académica con outra perspectiva de análise.

4. Conclusións

O colonialismo territorial europeo e norteamericano, unido ó neocolonialismo económico e mediático, deixou a moitas rexións do planeta (especialmente ós pobos minoritarios como o maubere ou de algunhas rexións africanas) no limbo do esquecemento público, a non ser que, por razóns moitas veces comerciais, as grandes axencias de información decidan centrar a súa atención nelas temporalmente. No caso de Timor Leste, a resistencia á represiva ocupación indonesia deciciu centrar a súa enerxía en desenvolver campañas de comunicación internacionais para acadar o obxectivo fundamental: a liberación do pobo timorense. Na desconcertante sociedade dixital, cunha opinión pública cada vez máis saturada de información, probablemente a planificación estratéxica dunha boa campaña de comunicación sexa na actualidade o método máis eficaz para despertar a conciencia da nova cidadanía global. Neste sentido, Timor Leste é un claro exemplo da importancia estratéxica que hoxe ten a articulación de accións de carácter comunicativo para conseguir que determinados conflitos, esquecidos polas estruturas do poder informativo internacional, poidan ocupar un espazo na *axenda* dos medios de comunicación occidentais, que exercen unha relevante influencia sobre a opinión pública mundial.

APUNTES BIBLIOGRÁFICOS:

- ABREU, Paradel de (1997). *Timor. A verdade histórica*. Lisboa, Luso-Dinastia.
- CABRERA, Ana Maria dos Santos (1995). *A viagem do Lusitânia Expresso a Díli: percurso de um pseudo acontecimento* (tese de mestrado). Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- CARRASCALÃO, Maria Ângela (2002). *Timor. Os anos da Resistência*. Queluz:, Mensagem.
- CABECINHAS, R. (2006). “Identidade e Memória Social: Estudos comparativos em Portugal e em Timor-Leste”, in Martins, M., Sousa, H., & Cabecinhas, R. (eds.). *Comunicação e Lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto, Campo das Letras, pp. 183-214.
- CORTE-REAL, B. & BRITO, R. (2006). “Aspectos da política linguística de Timor – Leste. Desvendando Contra-Correntes”, in Martins, M., Sousa, H., & Cabecinhas, R. (eds.). *Comunicação e Lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto, Campo das Letras, pp. 123-132.
- GUNN, Geoffrey (1999). *Timor Loro Sae: 500 Anos*. Lisboa, Livros do Oriente.
- GUSMÃO, Xanana (1994). *Timor Leste. Um povo, uma pátria*. Lisboa, Colibri, 5ª edição.
- JOLIFFE, Jill (1978). *East Timor. Nacionalism and colonialism*. Brisbane, University of Queensland Press.
- MAGALHÃES, A. Barbedo de (1992). *East Timor. Indonesian occupation and genocide*, Porto, Porto University.
- MARQUES, Rui Pereira (2006). *Timor Leste: O Agendamento Mediático*. Porto, Porto Editora.
- MARTIN, Ian (2001). *Autodeterminação em Timor-leste. As Nações Unidas, o voto e a intervenção internacional*. Lisboa, Quetzal.
- MATTOSO, José (2005). *A dignidade. Konis Santana e a Resistência Timorense*. Lisboa, Temas & Debates.

- PENA, Alberto (coord.) (2004). *Comunicación y Guerra en la Historia*, Santiago de Compostela, Tórculo.
- Idem (1998). “Propaganda política, derechos humanos e independencia nacional: el caso de Timor Oriental”, in *Historia y Comunicación Social*, Madrid, Universidad Complutense, n.º 3, pp. 365-372.
- Idem (1997). “Comunicación e Liberación. A representación mediática da loita pola autodeterminación timorense”, in *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona 2009. Memória Social e Dinâmicas Identitárias*, Braga, Universidade do Minho-Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Gráfico Editor, 2010, pp. 25-36.
- PIRES, Mário Lemos (1994). *Descolonização de Timor. Missão impossível?*. Lisboa, Publicações D. Quixote, 3ª edição.
- PIZARROSO QUINTERO, Alejandro (1990). *Historia de la Propaganda*, Madrid, Eudema.
- RAMOS-HORTA, José (1998). *Timor Leste. Amanhã em Dili*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2ª edição.
- TAYLOR, John G. (1991). *Indonesia's forgotten war. The hidden history of East Timor*, Londres e Nueva Jersey, Zed Books.

ÁFRICA NA OBRA DE ANTÓNIO LOBO ANTUNES

ANA CRISTINA CORREIA GIL*

A relação dos portugueses com o seu império colonial sempre foi complexa e tem sido analisada por variados ensaístas e pensadores. Esta reflexão é extensível à literatura, já que são muitas as contribuições dos autores portugueses nesta área. Basta pensarmos no caso de João de Melo ou de António Lobo Antunes, autores cujas biografias se ligam de forma inextricável às vivências de ambos em terras africanas num contexto de guerra colonial. É precisamente na obra de António Lobo Antunes que procuraremos analisar o modo como são representados África e os africanos, seja na sua vivência no continente africano, seja na sua relação especular, por contraste, com o território do continente português.

A África que encontramos na obra antuniana é a África sofrida do período da guerra colonial contra os movimentos de libertação e de independência, bem como a África sem norte pós-independência, marcada por intensas guerras civis, autodestrutivas e dilaceradoras de nações ainda embrionárias. Esta tematização estreitamente ligada à (i)legitimidade dos imperialismos europeus, que acarretam o silenciamento das vozes autóctones reprimidas e subjugadas, permite ler a obra de Lobo Antunes como um exemplo privilegiado de literatura de teor pós-colonialista.

O Pós-colonialismo é uma área dos Estudos Culturais complexa e muito heterogénea que começou a ser desenvolvida a partir da realidade concreta do

* CHAM (Centro de História de Além-Mar), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores.

império colonial britânico e que progressivamente tem vindo a ser alargada ao estudo de outros processos e estruturas imperiais com características diversas do caso britânico, como é o caso do imperialismo português. Este campo de estudos procura pensar e analisar o colonialismo e suas consequências na estruturação da identidade dos povos colonizados, inserindo-se assim no âmbito dos Estudos Culturais, que procuram investigar as relações entre poderes hegemónicos e grupos sociais subjugados e silenciados ao longo dos tempos, para os quais se reivindica um reconhecimento da sua identidade original e um lugar por direito próprio nas sociedades contemporâneas, como é o caso das classes trabalhadoras, dos negros, das mulheres, dos povos colonizados, dos povos primitivos, entre outros.

Considera-se geralmente momento fundador desta disciplina a publicação da obra *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente* (1978) de Edward Said. Said procurou neste ensaio desconstruir o olhar ocidental, segundo ele baseado em visões distorcidas da realidade sobre o Oriente, desmistificando, assim, aquilo a que chama “ficções inverificáveis” e “vastas generalizações”¹.

O colonialismo português revestiu-se de características particulares que o diferenciam de outras experiências imperiais das nações europeias. Portugal, ao mesmo tempo que se afirma como o centro de um vasto império colonial, não deixa de ser considerado pela Europa como um país periférico e marginal. Encontra-se, assim, a nação portuguesa na situação paradoxal de ser o agente dominador de territórios nos continentes africano, asiático e americano, e ser, simultaneamente, visto pelo seu próprio continente como uma entidade estranha, um ente inferior, quase tão exótico como as terras distantes. Oscila, assim, entre Prospero e Caliban, o colonizador e o colonizado, como nota Boaventura de Sousa Santos:

“Portugal foi o único país colonizador a ser considerado por outros países colonizadores como um país nativo ou selvagem. Ao mesmo tempo que os nossos viajantes diplomatas e militares descreviam os curiosos hábitos e modos de vida dos povos selvagens com quem tomavam contacto no processo de construção do império, viajantes diplomatas e militares da Inglaterra ou da França descreviam, ora com curiosidade ora com desdém, os hábitos e modos de vida dos portugueses, para eles tão estranhos ao ponto de parecerem pouco menos que selvagens”².

¹ Edward W. SAID, *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente*, 2.^a ed., Lisboa, Cotovia, 2004, p. XVI.

² Boaventura de Sousa SANTOS, *Pela mão de Alice – O social e o político na pós-modernidade*, Porto, Edições Afrontamento, 1994, p. 60. A dicotomia entre Prospero e Caliban é desenvolvida por este autor no estudo “Entre Prospero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade” (cf. bibliografia final).

Esta realidade torna-se evidente no romance *O esplendor de Portugal*, nas palavras de Isilda que, *a posteriori*, recorda os seus tempos de infância em África e dá relevo precisamente à complexa hierarquia que coloca o português colonizador acima do colonizado, mas surpreendentemente abaixo dos outros colonizadores europeus:

“O meu pai costumava explicar que aquilo que tínhamos vindo procurar em África não era dinheiro nem poder mas pretos sem dinheiro e sem poder algum que nos dessem a ilusão do dinheiro e do poder que de facto ainda que o tivéssemos não tínhamos por não sermos mais que tolerados, aceites com desprezo em Portugal, olhados como olhávamos os bailundos que trabalhavam para nós e portanto de certo modo *éramos os pretos dos outros* [...] o meu pai costumava explicar que aquilo que tínhamos vindo procurar em África era transformar a vingança de mandar no que fingíamos ser a dignidade de mandar, morando em casas que macaqueavam casas europeias e [que] qualquer europeu desprezaria considerando-as como considerávamos as cubatas em torno, numa idêntica repulsa e num idêntico desdém, um dinheiro sem préstimo não fora a crueldade da maneira de o ganhar e para todos os efeitos equivalente a conchas e contas coloridas”³.

É, portanto, fundamental considerar neste campo de estudos não só a análise dos grupos colonizados como também as alterações que a experiência colonial opera sobre a metrópole, uma vez que em ambos se constata mudanças profundas nos seus traços identitários originais.

A questão identitária é, portanto, um dos *leitmotifs* fundamentais dos estudos pós-coloniais, na medida em que o confronto entre o ‘eu’ colonizador e o ‘outro’ colonizado opera mudanças profundas na essência de cada um destes elementos em contacto num mesmo território, o território ocupado. O povo dominador tende a impor ao dominado os seus traços culturais, procurando apagar as culturas autóctones, domesticá-las, ‘civilizá-las’, quando não mesmo aniquilá-las por completo. Assim aconteceu com os imperialismos europeus – português, espanhol, britânico, francês, holandês – em maior ou menor grau. Mas é certo também que o colonizador não sai incólume deste contacto, uma vez que a saída da metrópole implica uma deslocação (“displacement”, conceito tão caro ao pós-colonialismo), uma alteração de lugares que quase sempre se traduz numa des-identificação em relação ao espaço pátrio que se deixou, bem como num fascínio pela terra que se ocupa e que gradualmente se adopta de modo afectivo. A problemática pós-colonial afecta, assim, igualmente dominador e dominado, abala e fractura ambas as identidades, envolvendo uma complexidade de relações e de atitudes que

³ António Lobo ANTUNES, *O esplendor de Portugal*, Lisboa, D. Quixote, 1997, p. 255, sublinhado meu.

convocam, segundo Robert Young, a ambivalência e o hibridismo como marcas fundamentais deste processo: “Hybridity thus makes difference into sameness, and sameness into difference, but in a way that makes the same no longer the same, the different no longer simply different [...] difference and sameness in an apparent impossible simultaneity”⁴.

Esta deslocação, esta alteração de lugares e de identidades são temas recorrentes na ficção de António Lobo Antunes, sobretudo nas narrativas em que a guerra colonial portuguesa assume protagonismo. É o caso dos três primeiros romances deste autor – *Memória de elefante* (1979), *Os cus de Judas* (1979) e *Conhecimento do Inferno* (1980) –, nos quais os traços autobiográficos estão ainda muito presentes: os protagonistas são médicos psiquiatras que tiveram uma traumática experiência de combate na guerra colonial africana e a vida presente destes é marcada pela solidão, pelo desenraizamento, pelo divórcio da mulher que ainda julgam amar e pela separação dolorosa da(s) filha(s) ainda criança(s). Apesar de não ser nossa intenção fazer uma leitura biografista da obra deste autor, é inevitável esta ligação entre vida e obra, facto que o próprio autor reconheceu em várias entrevistas e em textos não ficcionais.

O fio condutor dos três romances que atrás referimos é a narração da guerra colonial africana, naquilo que ela tem de atrocidades, sofrimento humano e de absurdo que leva à mais completa abjecção. Situações comuns em cenários de confrontos bélicos – mortes, ataques, desespero, sofrimento – convivem com cenários característicos de dominação imperialista – abusos de poder, intimidação e ataques a populações indefesas votadas à miséria e à fome, corrupção e ridicularização dos líderes dominados. Não há, porém, espaço para interpretações maniqueístas no universo romanescos antuniano, pois os povos dominados, uma vez libertos, são também protagonistas de atrocidades indescritíveis sobre os seus antigos senhores, como vemos por exemplo na obra *O esplendor de Portugal*. Esta complexidade de relações é também um dos traços do pós-colonialismo, que o torna uma problemática rica em interpretações e plena de sentidos só aparentemente contraditórios:

“envolve a desgraça do colonizado tanto como a do colonizador, as atitudes de agressão e prepotência visíveis em ambos os lados, e, sobretudo, o misto de malogro e de oportunismo que a guerra produz em todos os sentidos, reduzindo a porção de humanidade no indivíduo, a capacidade criadora nos grupos familiares e afins, e a harmonia nas comunidades”⁵.

⁴ Robert YOUNG, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge, 1995, p. 29.

⁵ Maria Alzira SEIXO, *Os romances de António Lobo Antunes*, Lisboa, D. Quixote, 2002, pp. 501-502.

O hibridismo de perspectivas substitui uma visão maniqueísta da História, em que a diabolização do invasor tem o seu correspondente na vitimização do ocupado. O deslocamento – ‘displacement’ –, marca do pós-colonialismo, é assim físico (da metrópole para a colónia), mas é também um deslocamento de sentidos, de interpretações, como sugere Maria Alzira Seixo. O colonizador reveste-se assim também de uma fragilidade que põe em causa o seu poder físico e a sua hegemonia civilizacional. Mobilizado à força por um regime ditatorial e autoritário, o militar vê-se longe do seu país e da sua família, em nome de uma guerra absurda cujos objectivos não partilha e não compreende.

A deslocação é assim uma componente fundamental no desenraizamento sentido pelos protagonistas destes romances e é partir dela que se desencadeia o processo de des-identificação das personagens conotadas com o ideário imperialista. O tempo passado no cenário de guerra afasta inexoravelmente estes soldados do seu país, a tal ponto que no regresso a casa se descobrem estranhos numa terra estranha, estrangeiros numa terra que antes era a sua:

“Ao voltar da guerra, o médico, habituado entretanto à mata, às fazendas de girassol e à noção de tempo paciente e eterna dos negros, em que os minutos, subitamente elásticos, podiam durar semanas inteiras de tranquila expectativa, tivera de proceder a penoso esforço de acomodação interior a fim de se reacostumar aos prédios de azulejo que constituíam as suas cubatas natais. A palidez das caras compelia-o a diagnosticar uma anemia colectiva, e o português sem sotaque surgia-lhe tão desprovido de encanto como um quotidiano de escriturário. Sujeitos apertados em cilícios de gravatas agitavam-se à sua volta em questiúnculas azedas: o deus Zumbi, senhor do Destino e das Chivas, não passara o equador, seduzido por um continente onde até a morte possuía a impetuosa alegria de um parto triunfal”⁶.

Portugal parece-lhes agora um país sombrio, sisudo, carrancudo, postiço, fingido, operando-se um contraste com a terra africana, que vai ganhando contornos de lugar afável, belo, genuíno, com a alegria de viver que não se encontra já na metrópole do império extinto.

Estabelece-se, assim, uma relação de amor-ódio com África, que é simultaneamente cenário de crueldades e oásis de pureza e de harmonia vivenciais. É lá que os protagonistas destes romances encontram a amizade genuína, com africanos que sofrem a fúria repressora do colonizador: o soba-alfaiate, líder autóctone cuja dignidade é reduzida à condição humilhante de mero alfaiate das tropas; a Tia Teresa, prostituta que acolhe o desespero órfão do narrador e António Miúdo Catolo, com quem o narrador de *Conhecimento do Inferno* aprende que

⁶ António Lobo ANTUNES, *Memória de elefante*, 15.ª ed., Lisboa, D. Quixote, 1991 (1.ª ed. 1979), p. 98.

em Lisboa não existe noite. Mas é sobretudo no que diz respeito às categorias de tempo e de espaço que mais se manifesta o fascínio destes narradores pelas terras africanas. Ao bulício e à vivência quase mecânica do dia-a-dia banal e mesquinho de Portugal, contrapõe-se de modo muito contrastivo o tempo africano, distendido, genesíaco, respeitador dos ritmos interiores do ser humano. Em termos de espaço, África surge sempre como os grandes espaços, de cor intensa e genuína, sem qualquer mácula de intervenção humana, por contraponto ao espaço urbano de Lisboa, marcado pelo *kitsch* dos azulejos, pelas ruas labirínticas, sufocantes para quem se habituou à amplidão e ao silêncio africanos.

Se esquecermos a guerra, África assemelha-se, com estes traços, a um Éden na terra, a um regresso ao Paraíso perdido, configurando quase uma utopia, uma reificação de um tempo em que a Humanidade estava em contacto com a terra, com o espaço natural, sem os efeitos perversos das conquistas da civilização. Lobo Antunes por várias vezes reconhece a sua admiração por este continente: “É que aquilo era muito bonito, é um país maravilhoso [Angola]. Pensa-se que os portugueses destruíram uma civilização comparável à dos maias. Ali não havia pedra, era tudo feito de madeira. Era tudo precioso”⁷. No *Segundo livro de crónicas* assistimos a uma confissão de amor por esta terra em «Crónica para ser lida com acompanhamento de kissanje»:

“A coisa mais bonita que vi até hoje não foi um quadro, nem um monumento, nem uma cidade, nem uma mulher, nem a pastorinha de biscuit da minha avó Eva quando era pequeno, nem o mar, nem o terceiro minuto da aurora de que os poetas falam: a coisa mais bonita que vi até hoje eram vinte mil hectares de girassol na Baixa de Cassanje, em Angola. A gente saía antes da manhã e nisto, com a chegada da luz, os girassóis erguiam a cabeça, à uma, na direcção do nascente, a terra inteira cheia de grandes pestanas amarelas dos dois lados da picada [...] A coisa mais bonita que vi até hoje foi Angola, e apesar da miséria e do horror da guerra continuo a gostar dela com um amor que não se extingue. Gosto do cheiro e gosto das pessoas”⁸.

Trinta anos depois, a questão continua. Busca de um país que se procura a si mesmo, longe já de um destino imaginado de imperialismo obsoleto, a reconciliar-se com a sua História, a fazer a sua História ultrapassando tabus. O próprio autor busca ainda a pacificação das suas memórias, que continuamente o assaltam e que continuam a pôr perante os seus olhos já maduros os verdes anos passados em cenários absurdos, como bem se vê ainda no *Terceiro livro de crónicas*, de 2005:

⁷ Marfa Luisa BLANCO, *Conversas com António Lobo Antunes*, trad. de Carlos Aboim de Brito, Lisboa D. Quixote, 2002, p. 95.

⁸ António Lobo ANTUNES, *Segundo livro de crónicas*, 1ª ed., Lisboa, D. Quixote, 2002, p. 29.

“Eu estive lá. Eu vi. Não pretendo fazer arte, alinhar coisas bonitas. Não sou escritor agora: sou um oficial do exército português. Não terei sido um criminoso por haver participado nisto? Não foi por cobardia que participei nisto?”⁹.

BIBLIOGRAFIA

ANTUNES, António Lobo (1991), *Memória de elefante*, 15.^a ed., Lisboa, D. Quixote (1.^a ed. 1979).

_____ (1997), *O esplendor de Portugal*, Lisboa, D. Quixote.

_____ (2002), *Segundo livro de crónicas*, 1.^a ed., Lisboa, D. Quixote.

_____ (2005), *Terceiro livro de crónicas*, 1.^a ed., Lisboa, D. Quixote.

BLANCO, María Luisa (2002), *Conversas com António Lobo Antunes*, trad. de Carlos Aboim de Brito Lisboa D. Quixote.

CABRAL, Eunice, JORGE, Carlos J. F. E ZURBACH, Christine (2004), *A escrita e o mundo em António Lobo Antunes*, Actas do Colóquio Internacional António Lobo Antunes da Universidade de Évora, 1.^a ed., Lisboa, D. Quixote.

DISCURSOS (1996), 13 – «Literatura, Nacionalismos, Identidade» (Outubro), Lisboa, Universidade Aberta.

LOURENÇO, Eduardo [1988], *O labirinto da saudade - Psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, Círculo de Leitores (1.^a ed. 1978).

SANTOS, Boaventura Sousa (2001), “Entre Prospero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-indentidade” in RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (orgs.), *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*, Porto, Edições Afrontamento, pp. 23-85.

⁹ António Lobo ANTUNES, *Terceiro livro de crónicas*, 1.^a ed., Lisboa, D. Quixote, 2005, p. 112. Esta crónica intitula-se «078902630RH+», título que remete para a medalha de identificação que os soldados tinham ao pescoço.

_____ (1994), *Pela mão de Alice – O social e o político na pós-modernidade*, Porto, Edições Afrontamento.

SEIXO, Maria Alzira (2002), *Os romances de António Lobo Antunes*, Lisboa, D. Quixote.

SEIXO, Maria Alzira (dir.) (2008), *Dicionário da obra de António Lobo Antunes*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2 vols..

YOUNG, Robert (1995), *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge.

A PROCURA DO PASSADO EM *O OUTRO PÉ DA SEREIA* DE MIA COUTO

SONIA MICELI*

1. Umas palavras para começar

Num discurso proferido por ocasião da atribuição do Prémio Internacional dos 12 Melhores Romances de África (Cape Town, Julho de 2002), Mia Couto interroga-se sobre os desafios que se põem aos escritores africanos, colocando, entre outras questões, aquela, que considero central, da não necessidade de os intelectuais africanos se adequarem à imagem e às expectativas que os europeus construíram à volta deles. Criticando os ideais subjacentes ao mito da «pureza africana», que teria que ser procurada no contexto rural e tradicional, e, por conseguinte, defendida dos ataques do mundo moderno,¹ Mia Couto define dois pontos fundamentais, que, como explicitarei mais à frente, enformam a perspectiva que adopto neste trabalho.

Em primeiro lugar, divididos entre a admiração pelo mundo afro-americano e a tentativa — irremediavelmente destinada a falhar — de esquecer a Europa, «a saída [para os intelectuais africanos] só poder ser vista como um passo para frente. [Eles] não têm que se envergonhar da sua apetência para a mestiçagem.

* Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

¹ «Defensores da pureza africana multiplicam esforços para encontrar essa essência. Alguns vão garimpando no passado. Outros tentam localizar o autenticamente africano na tradição rural. Como se a modernidade que os africanos estão inventando nas zonas urbanas não fosse ela própria igualmente africana». Em Mia COUTO, *Pensatempos*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 60.

[...] Eles são africanos assim mesmo como são, urbanos de alma mista e mesclada [...]».²

Em segundo lugar, os «chamados africanistas» (sejam africanos, europeus ou americanos), «por mais que se esbravejem contra conceitos chamados europeus, continuam prisioneiros desses mesmos conceitos»,³ nos quais baseiam uma ideia mais ou menos mítica do passado africano, da sua tradição e pureza ancestral.

Estas duas questões, evidentemente ligadas uma à outra, prendem-se com a mais ampla problemática da representação do africano e da cultura africana a partir da perspectiva europeia, que, por sua vez, acabou por ter grande influência na visão que o próprio africano (intelectual ou não) construiu de si mesmo, da sua cultura e do seu passado. Por outro lado, a referência que Mia Couto faz ao modelo afro-americano não pode passar em segundo plano, uma vez que a cultura afro-americana é a principal responsável pelos mitos e pelas construções ideológicas que condicionam a imagem dos negros pelo mundo fora.⁴

Considerando estas questões fundamentais para uma melhor compreensão dos processos que atravessam as literaturas africanas contemporâneas (e sobretudo as de língua portuguesa, que tiveram um desenvolvimento mais recente), escolhi como objecto de análise, para este trabalho, o romance *O outro pé da sereia* de Mia Couto, em que o autor explora estas temáticas com a ironia que nos é familiar e que reflecte uma visão da realidade crítica, por vezes amarga, mas sem dúvida extremamente clara.

2. Introdução

O passado, tanto individual como histórico, é um dos protagonistas de *O outro pé da sereia*, sendo, ao mesmo tempo, objecto de procura e presença-ausência misteriosa, que condiciona inevitavelmente a mundividência das personagens e a forma como elas lidam com os acontecimentos que constituem a narração. A minha tentativa neste trabalho será, portanto, mostrar a maneira em que o autor utiliza a herança do passado histórico e literário na construção e na desconstrução do discurso das personagens do romance.

A estrutura do texto é composta por duas secções: a primeira é ambientada em Moçambique (Dezembro de 2002), enquanto a outra ocupa um espaço

² Mia COUTO, *Pensatempos*, cit., p. 61.

³ Mia COUTO, *Pensatempos*, cit., p. 62.

⁴ Sobre esta questão, cf. Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double consciousness*. Cambridge, Harvard University Press, 1993. As incontornáveis contribuições de Gilroy para o debate acerca das relações entre cultura negra e modernidade serão objecto da nossa atenção mais à frente neste trabalho.

geográfico e temporal mais extenso, narrando uma viagem de Goa até ao interior de Moçambique, começada em Janeiro de 1560 e terminada em Março do mesmo ano. A ligar as duas narrativas, temos uma estátua de Nossa Senhora e um baú com uns documentos que narram a viagem do missionário português D. Gonçalo Silveira de Goa rumo ao Império de Monomotapa, onde foi assassinado poucos dias após ter chegado. A descoberta da estátua e do baú por parte do burriqueiro Zero Madzero é o acontecimento que desencadeia a narrativa ambientada na época contemporânea. De facto, a mulher de Zero, Mwadia, empreenderá uma viagem à procura de um sítio apto a acolher Nossa Senhora, viagem que a levará de volta à sua terra natal, Vila Longe, da qual se tinha afastado há muitos anos, vivendo em completo isolamento com o marido num lugar imaginário, chamado Antigamente.

Em Vila Longe, Mwadia depara com uma situação de degradação e abandono que a tornaram uma cidade-fantasma. As casas, as ruas, os habitantes parecem apenas o reflexo do que já foram, condenados a uma vivência que já não se podia chamar vida, embora tampouco fosse morte. Trata-se de uma espécie de limbo, espaço em que a fronteira entre as dimensões da vida e da morte não é bem definida. Como observa Jesustino Rodrigues, padraсто de Mwadia, “Triste é viver num lugar onde dormir não difere de morrer”.⁵ Contudo, o dia depois do regresso de Mwadia, verifica-se um acontecimento que virá a perturbar a natural monotonia da vila, a chegada de um casal de americanos, Benjamin e Rosie, vindos a Moçambique como representantes de uma ONG, cujo propósito seria, de acordo com o que eles dizem, combater o afro-pessimismo. Ao mesmo tempo, sendo Benjamin afro-americano e historiador, o seu objectivo é justamente ir à procura do passado daquele que considera ser o seu povo, orientando, por isso, a sua pesquisa acerca do tema da escravatura. Por outro lado, Rosie, brasileira naturalizada americana, psicóloga de profissão, chega a Vila Longe com uma ideia precisa: investigar os sonhos dos africanos, comparando-os com os de negros encarcerados que tinha recolhido durante anos de trabalho nas prisões americanas, pois «ela achava que havia ligações misteriosas entre as duas margens do Atlântico, sobretudo nos mitos religiosos». ⁶ Tanto Benjamin como Rosie, portanto, chegam a Vila Longe com ideias construídas *a priori* acerca de África e dos africanos, do seu passado e dos seus sonhos. Estas ideias, como procurarei demonstrar a seguir, são fruto da assimilação indiscriminada de conceitos divulgados ao longo do século XX através de movimentos como a Harlem Renaissance e a Négritude, que, se por um lado contribuíram para uma mudança radical no imaginário ocidental acerca de África, por outro lado, foram também criadores de concepções e mitos que, nalguns casos, acabaram por se transformar em estereótipos.

⁵ Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, Lisboa, Caminho, 2006, p. 137.

⁶ Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 197.

2. A recuperação do passado nas culturas negras da diáspora

Toda a visão de Benjamin Southman (este é o apelido do historiador, sem dúvida significativo) sobre África é o resultado da sobreposição de ideias e crenças que o narrador apresenta, desde o início, com marcada ironia. Benjamin olha para África como a mãe perdida e agora reencontrada («*My forgotten land!*», dirá entrando em Vila Longe), como o lugar do seu destino, o único em que se poderia reconstituir como ser humano cuja identidade divide-se entre dois continentes, separados pelo Atlântico.

Esta perspectiva, como se sabe, caracteriza boa parte do pensamento afro-americano do século XX, uma vez que a recuperação da memória histórica, que tinha sido brutalmente apagada pela experiência da escravatura, constituiu uma etapa fundamental dentro do processo de construção de uma cultura da diáspora que permitisse aos negros (não apenas nos Estados Unidos, mas também nas Caraíbas e na Europa) viver dignamente no presente e, sobretudo, pôr as bases para um futuro em que deixassem, por fim, de ser um grupo cultural, social e economicamente marginalizado. De facto, uma das convicções que fundamentou as teorias sobre a raça que acompanharam os empreendimentos europeus nas colónias, justificando a exploração dos escravos e dos territórios conquistados, era aquela que apoiava a tese da ausência de cultura no continente africano, o que, evidentemente, acabava por legitimar a intervenção civilizadora que elevaria aquelas populações de um estado pré-histórico à modernidade exportada pelos colonizadores. Este preconceito não se esgotou com a abolição da escravatura e com o fim do colonialismo, pois a falta de documentos escritos que dessem conta de um passado africano anterior à chegada dos europeus era assumida pelos historiadores como uma prova a favor da ausência de expressões culturais significativas no continente africano. Como observa Abiola Irene, de facto,

The subordinate role of the Negro in western society had been justified mainly by the allegation that Africa had made no contribution to world history, had no achievements to offer. The logical conclusion drawn from this idea was put by Alioune Diop in this way: «Nothing in their past is of any value. Neither customs nor culture. Like living matter, these natives are asked to take on customs, the logic, the language of the coloniser, from whom they even have to borrow theirs ancestors»

The western thesis that the African had no history implied for the black man he had no future of his own to look forward to.⁷

⁷ Abiola IRENE, “Négritude – Literature and Ideology”, *The Journal of Modern African Studies*, Cambridge University Press, vol. 3, No. 4 (Dec., 1965), pp. 499-526, p. 513.

Esta situação torna claras as razões do crescente interesse dos estudiosos negros pela história, que se afirmou sobretudo a partir da década de '30 do século XX, na onda da Négritude⁸ francófona e de outros movimentos culturais que com ela partilhavam a intenção de contribuir para a reabilitação das culturas de origem africana espalhadas pelo mundo fora. Foi neste contexto que, nos Estados Unidos, surgiram os primeiros programas universitários em *Black Studies*, cujo objectivo principal era, precisamente, o de proporcionar aos estudantes negros os conhecimentos sobre as suas próprias história e cultura, que nunca tinham sido integradas nos programas das disciplinas de história e de cultura norte-americanas, senão no que dizia respeito à época da escravatura. Por conseguinte, a única noção que os jovens estudantes negros tinham do seu passado coincidia irremediavelmente com a apresentação que a cultura maioritária – branca de matriz anglo-saxónica – tinha construído dela: não havia nem heróis nem figuras de relevo entre os negros, que sempre foram (e, implicitamente, segundo este raciocínio, sempre seriam) apenas escravos, condenados a servir os grupos dominantes.⁹ Esta situação é explicada de forma clara através da noção de “double-consciousness”, descrita por W.E. B. Du Bois em *The Souls of BlackFolk*:

After the Egyptian and Indian, the Greek and Roman, the Teuton and Mongolian, the Negro is a sort of seventh son, born with a veil, and gifted with second-sight in this American world, – a world which yields him no true self--consciousness, but only lets him see himself through the revelation of the other world. It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and

⁸ O termo, utilizado pela primeira vez por Aimé Césaire no célebre *Cahier d'un retour au pays natal* (1938), é definido por um dos seus maiores teóricos, Léopold Senghor, «the sum of the cultural values of the black world; that is, a certain active presence in the world, or better, in the universe». Léopold Sédar SENGHOR, “Negritude: A Humanism of the Twentieth Century”, in Roy R. GRINKER and Christopher B. STEINER (eds.), *Perspectives on Africa. A reader in culture, history and representation*, Malden and Oxford, Blackwell Publishers, 1997, p. 630.

⁹ Como refere John Blassingame, o olvido e as distorções sofridas pela história dos negros nos Estados Unidos podem explicar, em parte, a atitude para com a história dos negros na época em que ele escreve (início da década de '70): «The racism of American historians is directly responsible for the contemporary attitudes of blacks toward history. Black activists, for example, have created the myth of the heroic, rebellious, militant Negro to counter the white man's myth of Sambo, the obsequious half-man, half-child. White racism has been so pervasive and history so distorted, some of the students argue, that blacks can only improve their self-image by telling bigger lies than white historians told in the past». John BLASSINGAME, “The Role of the Historian”, in John Blassingame (ed.), *New Perspectives on Black Studies*, Urbana/Chicago/London, University of Illinois Press, 1971, p. 211. Numa situação como esta, em que mitos e mentiras eram substituídos com outras invenções igualmente estereotipadas, a função da pesquisa histórica como agente fundamental na reabilitação da figura do negro na sociedade e na cultura americana emerge com inegável clareza.

pity. One ever feels his two-ness, – an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder.¹⁰

Segundo esta visão, o negro e, mais especificamente, o negro-americano, vive numa condição ambígua perante a sociedade em que é inserido, estando, ao mesmo tempo, dentro e fora dela, e sujeitando-se, consciente ou inconscientemente, às imagens que outros construíram no seu lugar. Neste sentido, o trabalho pioneiro de autores como Frederick Douglass, W.E.B. Du Bois, Richard Wright e outros abriu o caminho para uma reflexão inovadora sobre o passado e o presente, que considerasse os africanos e os seus descendentes no Novo Mundo não como objectos passivos, mas sim como sujeitos activos e pensantes dentro do panorama histórico mundial.

Como não podia deixar de ser, dentro deste contexto de grande efervescência cultural, surgiram correntes de pensamentos extremistas, que deram origem ao assim chamado Afro-centrismo, o qual considera que os conceitos de raça e de cultura estão intimamente ligados entre si, tendo uma base essencialista, que seria garante da sua autenticidade. Contudo – e esta é uma das críticas mais substanciais ao movimento –, ao fazer isso, o Afro-centrismo limita-se a substituir os termos do paradigma da superioridade racial, em que a raça considerada inferior já não é a negra, mas sim a branca, reforçando, desta forma, a base do pensamento moderno ocidental que deu origem às teorias da raça, bem como ao colonialismo que nelas se fundamentava.

A noção de tradição desempenha um papel fundamental no pensamento afro-cêntrico, embora nalguns casos ela seja apenas fruto de mitos e invenções construídos *ad hoc* pelos militantes afro-centristas. No que diz respeito à pesquisa histórica, a temática mais debatida pelos afro-centristas e pelos seus opositores foi, sem dúvida, o da suposta negritude dos egípcios, tese avançada nos anos ‘50 por Cheikh Anta Diop e cuja aceitação seria o pressuposto para o reconhecimento da origem africana de todas as raças. Sem querer entrar agora nos pormenores da questão, cuja legitimidade é irrelevante para os fins deste trabalho, o que me interessa aqui observar é que a epistemologia em que ela se baseia é a mesma em que se apoia o discurso racista ocidental. Pois, como observa Kwame Anthony Appiah: «The most striking thing about [Afrocentrism] is how thoroughly at home it is in the frameworks of nineteenth-century European thought. [...] Afrocentrism, in short, seems very much to share the presuppositions of the Victorian ideologies against which it is reacting».¹¹ O argumento continua mostrando como os afro-

¹⁰ W. E. B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk*, New York and London, Norton & Company, 1999, pp. 10-11.

¹¹ Kwame Anthony APPIAH, “Europe Upside Down: Fallacies of the New Afrocentrism”, in Roy R. GRINKER and Christopher B. STEINER (eds.), *Perspectives on Africa. A reader in culture, history and representation*, cit., p. 729.

-centristas recuperaram o interesse pelo mundo antigo, que marcou o pensamento europeu entre finais do século XVIII e princípio do século XIX, limitando-se a substituir as raízes gregas da civilização ocidental com as egípcias, isto é, negras. Como é óbvio, posições deste género acabam por conduzir a discussão a um impasse, sem abordar a verdadeira raiz do problema, a saber, a própria ideia de raça e de racismo, as quais se fundam num modelo epistemológico que tem origem nas teorias elaboradas por cientistas e filósofos europeus na Idade Moderna.

Esta longa premissa teórica serviu-me para enquadrar a acção das personagens do romance de Mia Couto nas quais vou focar a minha atenção, Benjamin e Rosie. A referência ao panorama histórico e cultural de que eles provêm ajudará a perceber melhor as razões que se escondem por trás das suas palavras e das suas acções. A viagem do casal ao continente dos seus antepassados é para eles, mas sobretudo, ver-se-á, para Benjamin, uma viagem simbólica que os levará para além das suas fronteiras interiores, como já tinha acontecido a muitos viajadores afro-americanos que os precederam na *descoberta* do continente negro.

3. Os equívocos

I'm of African descent and I'm in the midst of Africans, yet I cannot tell
what they are thinking and feeling.

Richard Wright, *Black Power*

Apesar da suposta familiaridade de Benjamin com a cultura africana, desde o início muitas das suas ideias revelam-se erradas, como, por exemplo, aquela segundo a qual África seria o lugar do sossego e dos vagares, em contraposição com a velocidade do país de onde ele vinha. Muito pelo contrário, viajando a «estonteante velocidade» no caminho entre o aeroporto e Vila Longe, Benjamin apercebe-se de que se tinha enganado, sendo este, conforme antecipa o narrador, apenas «o primeiro de uma longa série de equívocos».¹²

Estes equívocos, que marcam a forma como o casal se relaciona com a comunidade de Vila Longe e com África em geral, advêm da pretensão que eles têm de conhecer o continente, conhecimento que teriam adquirido não apenas através de estudos e pesquisas, cada um na sua respectiva área, mas também por razões que têm a ver com a sua herança histórico-cultural pessoal. Como já referi, de facto, Benjamin é afro-americano, o que, na sociedade de que ele provém, equivale a ser negro (embora ele, para os habitantes de Vila Longe,

¹² Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 164.

seja mulato), enquanto Rosie, brasileira, é mulata. Os dois, portanto, no seu entender, teriam uma percepção do mundo muito próxima da dos africanos, aqui representados pela modesta povoação de Vila Longe. Esta ideia de si próprios determina, sobretudo no caso de Benjamin, a sua atitude perante as pessoas e as situações com que deparam em Vila Longe. Habitado, durante uma vida inteira nos Estados Unidos, a pertencer a um grupo discriminado e desfavorecido, Benjamin não se apercebe que, em África, o seu papel, isto é, a sua identidade social, mudou de repente. Para os africanos que olham para ele, ele é apenas um americano com uma grande disponibilidade económica, de quem se tentarão aproveitar o mais possível, encenando para o casal uma *África pura e autêntica* que, na realidade, existe apenas na imaginação dos ocidentais. Os habitantes de Vila Longe sabem, efectivamente, que se Benjamin e Rosie descobrissem *o que é* realmente, naquele dado momento histórico, a sua vila, que para eles representa África toda, ficariam facilmente desiludidos, e tal desilusão traduzir-se-ia numa diminuição dos lucros que aquela visita poderia trazer. Por isso, ao longo de toda a narração, assistimos a uma representação contínua, na qual os africanos tentam agradar aos dois visitantes quanto mais possível, reforçando a imagem que eles têm de África e que os faz sonhar.

Com efeito, Benjamin e Rosie vão à procura de histórias de sucesso que contribuam para combater o afro-pessimismo, mas também de relatos sobre o período da escravatura, que Benjamin considera ser a experiência central na formação de uma cultura negra comum aos que ficaram em África e aos que foram para o outro lado do Atlântico – os escravos e os seus descendentes espalhados pelas Américas. Ora, antes da chegada do casal, o comité de habitantes de Vila Longe, liderado pelo empresário Casuarino, está a par de tudo isto e prepara-se para proporcionar aos estrangeiros toda a informação de que possam precisar. Contudo, durante a reunião, surge logo um problema: aparentemente, em Vila Longe, nunca houve tráfico de escravos... pelo menos não nos termos que, segundo Casuarino, poderiam interessar aos americanos. O comércio de escravos, naquela zona, lembra o barbeiro Arcanjo Mistura aos presentes, foi praticado pelos vanguni, um grupo étnico proveniente do Norte da África do Sul que, em meados do século XIX, invadiu o território moçambicano. Mas esta observação não agrada a Casuarino, que, profundamente irritado, declara:

– *Eh pá, malta, este homem está proibido de falar com os americanos. [...] Essa escravatura era entre pretos. Está a perceber? Os afro-americanos querem saber só dos brancos que nos levaram a nós para a América.*

– *Mas nós nunca fomos para a América...*

– *Não nós, aqui. Mas nós, e faz um gesto largo com as mãos, os pretos, sim. Cauteloso, Zeca Matambira ainda ousou a dúvida:*

– Mas aqui, em Vila Longe, houve quem fosse levado nos navios? Eu acho que não...

– Acha? Pois vai passar a achar o contrário. Nós vamos contar uma história aos americanos. Vamos vender-lhes uma grande história.¹³

Nesta troca de opiniões assenta o cerne da questão: a verdade nem sempre é interessante e, sobretudo, rentável. Por esta razão, a História será transformada em história e os americanos escutarão os relatos que tinham imaginado antes de lá chegar.

Episódios deste género aparecem com frequência nas literaturas africanas, a denunciar, com uma certa ironia, a fragilidade do discurso científico sobre África, produzido a partir de pressupostos por vezes ainda profundamente logocêntricos, necessários para poder encaixar em categorias predefinidas tudo o que escapa à sua compreensão, facilitando desta maneira a sua relação com o desconhecido. Entre os critérios através dos quais o pensamento ocidental costuma julgar e avaliar as culturas *outras*, o da autenticidade, evidentemente ligado ao incontornável conceito de cultura tradicional, apresenta-se como exigência fundamental, que define a relação do homem europeu com as culturas consideradas retrógradas e, consequentemente, inferiores.

O interesse pela autenticidade prende-se, como é óbvio, com o desaparecimento dela na cultura ocidental, resultado de uma série de processos culturais que se podem reunir sob o conceito de modernidade. Tendo em conta a proposta de Walter Benjamin, segundo a qual, o que caracteriza a obra de arte na modernidade é a possibilidade, inerente a ela própria, da sua reprodução técnica, o que, por sua vez, lhe retira a sua aura, isto é, a sua *unicidade*, então compreende-se que o que está aqui em causa é o desejo, por parte do homem ocidental, de recuperar aquela aura que só as expressões culturais de uma civilização pré-moderna poderiam ainda ter.¹⁴

Porém, *O outro pé da sereia* mostra claramente que este desejo, hoje em dia, está irremediavelmente destinado a fracassar, uma vez que a modernidade já há muito tempo deixou de ser uma prerrogativa ocidental, podendo-se considerar que, pelo menos no que diz respeito ao continente africano, as experiências da escravatura e do colonialismo marcaram a vivência e a visão do mundo do mundo de todos os que foram directa ou indirectamente afectados por elas e que, portanto, também entraram a pleno direito no assim chamado mundo moderno.

¹³ Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., pp. 153-154.

¹⁴ Nos últimos anos, o recurso ao conceito de autenticidade tem alimentado os debates acerca das expressões artísticas modernas, sobretudo musicais, tanto de um como do outro lado do Atlântico. Alguns artistas, de facto, têm sido acusados de traição por terem aderido a géneros musicais considerados ocidentais (por exemplo, pop e rock) e a autenticidade tornou-se um marco essencial para garantir a aceitação no mercado de produções musicais não-europeias e não-americanas, genericamente reunidas sob a etiqueta de World Music. (Cf. Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, cit., pp. 96 segs.).

E se, para além disto tudo, tivermos em conta os efeitos muito mais recentes, mas talvez igualmente profundos, da globalização sobre as assim chamadas culturas tradicionais, fica ainda mais evidente até que ponto a perspectiva de uma personagem como Benjamin esteja influenciada por uma série de convicções que não encontram correspondência na realidade.

Contudo, como já aponte, estas situações não são nada raras nas literaturas africanas. Ruy Duarte de Carvalho, no seu último romance, *A terceira metade*, descreve uma situação semelhante, em que uns estudiosos europeus em Angola convocam um grupo de mucubais e mucuíssos¹⁵ para *informar* acerca de determinados rituais religiosos tradicionais que um deles, um professor português, estava a referir. A verdade é que, como parece logo evidente, a função dos locais seria antes confirmar e não informar, pois o professor já tinha, evidentemente, os conhecimentos necessários para espalhar a sua ciência entre os colegas. Mas, solicitados com insistência a confirmar a tal versão dos factos, os *informantes* vêm-se obrigados a dizer que, na verdade, nunca tinham ouvido falar da lenda e das tradições que o professor acabava de referir... E a este ponto, o velho Luhuna, autoridade local dos mucubais, que os tinha levado até ali e que lhe tinha dado previamente instruções precisas sobre o que teriam que dizer,

disparatou então desabridamente em língua olukuvale com aquela corja de mucubais e mucuíssos gentios e matumbos das pedras que estavam a pôr completamente em causa a sua boa política de autoridade tradicional e de informante obrigatório e privilegiado que se alguma coisa tinha aprendido durante a vida era que aos brancos, e a quem quer que fosse que mandasse mais, o que havia a responder era aquilo que queriam ouvir..... e que não se admirassem agora, já que não tinham feito como ele os tinha instruído antes – era sagrado, aquele morro, sim –, que os brancos fossem embora sem lhes deixar nem sequer a amostra de um mata-bicho qualquer atrás...¹⁶

Como é evidente, o mecanismo que se reproduz aqui é idêntico àquele descrito por Mia Couto. Quem detém o poder – económico e cultural – anda à procura de confirmações do que já sabe e não precisa de esclarecimentos que, em última análise, poderiam não só pôr em causa noções e ideias previamente elaboradas, mas sobretudo ter o efeito ainda mais perturbador de alterar as relações de poder que – e os exemplos que trouxe mostram isto muito claramente – marcaram a época colonial e cujos rastros continuam visíveis ainda hoje.

Com efeito, a preocupação principal de Benjamin e Rosie consiste em verificar a exactidão de hipóteses formuladas anteriormente, que, como já foi

¹⁵ Populações do sudoeste de Angola, respectivamente pastoril (os mucubais) e caçadora-recolectora (os mucuíssos).

¹⁶ Ruy Duarte DE CARVALHO, *A terceira metade*, Lisboa, Cotovia, 2009, pp.113-114.

apontado, se revelam quase sempre erradas. O problema principal prende-se não só com a dificuldade, há pouco referida, de questionar as ideias pré-constituídas, mas com uma questão bem mais íntima: o facto de eles se considerarem muito mais *africanos* do que realmente são, querendo, portanto, aplicar à realidade africana conceitos que lhe são estranhos. Por exemplo, numa conversa em que Constança, mãe de Mwadia, refere-se a si própria e aos seus familiares como pretos, Benjamin, sensivelmente chocado com o uso desta palavra, intervém: «– *Não se diz preto, minha irmã. Diz-se ‘negro’.* É assim que é correcto. – *Correcto, como?* – *Correcto.* – *Mas, para nós, aqui, ‘negro’ é que é insultuoso*». ¹⁷ Nesta breve troca de ideias acerca dos termos ‘preto’ e ‘negro’, que acontece mesmo à chegada dos estrangeiros à casa de Constança, onde serão hospedados durante a sua estadia em Vila Longe, o americano tenta transmitir vagamente o conceito de *politically correct*, num ambiente em que este, certamente, não faz o mesmo sentido que nos Estados Unidos: para os seus interlocutores um termo não pode ser mais ou menos correcto, mas simplesmente mais ou menos insultuoso. Para além disso, ele esquece que o significado das palavras muda em relação ao contexto (histórico, social, etc.) em que elas são utilizadas, aplicando, conscientemente ou não, o discurso negro-americano à realidade moçambicana.

4. Rupturas no texto

Embora a encenação realizada para os americanos prossiga até ao fim da narração, há, ao longo do texto, momentos de ruptura, marcados por pequenas revelações que, por breves instantes, se afastam do guião. Um destes episódios tem como protagonista Constança, que, durante uma conversa com Rosie, em que a brasileira queria, supostamente, fazer-lhe umas perguntas acerca dos seus sonhos, confia-lhe alguns dos sofrimentos que, sendo mulher, teve que aguentar na sua vida matrimonial. Durante esta conversa-confissão, em que Constança desmistifica o mito do amante africano, esta comenta: «– *É muito bom sonhar com África, assim de longe. Você, minha filha, não aguentaria viver assim...*». ¹⁸ Esta frase, situada mais ou menos a meio da narração, pode considerar-se a tese sustentada pelo autor ao longo do romance. Entre a África sonhada pelos americanos e a África real, vivida diariamente pelos habitantes de Vila Longe, há um abismo tão profundo como o oceano que separa os dois continentes.

¹⁷ Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 170. Para esclarecer a distinção no uso dos dois termos, cito uma passagem de um estudo de Maria Carrilho, a qual refere que «ao passo que no português escrito, criado e mais usado na metrópole, a palavra *negro* nunca assume conotações negativas, na linguagem falada nas ex-colónias quando um branco queria ofender expressamente um africano usava a palavra ‘negro’». Maria CARRILHO, *Sociologia da negritude*, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 56.

¹⁸ Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 205.

Poucas páginas a seguir, deparamos com mais um episódio crítico, cujos protagonistas são, desta vez, dois homens, Benjamin e o barbeiro Arcanjo Mistura, ex-revolucionário, desiludido com a revolução. No início da conversa, Benjamin, tentando conquistar a simpatia do barbeiro, afirma: « – *Uma coisa é certa, vocês, daquele lado, e nós, deste lado, temos uma única luta, a afirmação dos negros...*». ¹⁹ Esta frase, apesar das boas intenções de Benjamin, demonstra a dificuldade dele deslocar o seu centro de referências, pois os deíticos que ele utiliza (daquele e deste) referem-se à América como este lado e África como aquele lado. Apesar de estar fisicamente em África, o seu discurso reflecte a perspectiva de quem se encontra nos Estados Unidos. ²⁰ Tal discurso irrita Arcanjo Mistura, que tem uma ideia completamente diferente em relação ao que os negros deveriam fazer. Enquanto Benjamin considera que eles deveriam unir-se à volta da mesma luta, Arcanjo sustém a tese contrária: « – *Nós temos que lutar para deixarmos de ser pretos, para sermos simplesmente pessoas*». ²¹ E antes de fechar a conversa, Arcanjo dirige-se a Benjamin dando-lhe um conselho: « – *Voltem para a América, lá é que é a vossa casa. E vocês têm que lutar não é para serem africanos. Têm que lutar para serem americanos. Não afro-americanos. Americanos por inteiro*». ²²

Esta hipótese, que Benjamin recusa tomar em consideração, coloca a questão da identidade como directamente relacionada com o território, isto é, com o ambiente em que nascemos e crescemos, sendo os conceitos de pátria e nação hoje em dia muito mais flexíveis e heterogéneos do que no passado. De facto, segundo a visão do seu interlocutor, a ligação que Benjamin tem com América, embora ele pareça não se aperceber disso, é muito mais profunda e complexa do

¹⁹ Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 218.

²⁰ Este episódio torna evidentes as contradições que subjacem ao discurso de Benjamin e que emergem em várias ocasiões ao longo da narrativa. Repare-se, por exemplo, nas reacções de Benjamin e Rosie na hora de aterrar em Moçambique: « – *O piloto será moçambicano?* –. A voz de [Rosie] era contida, envergonhada com a natureza da sua dúvida. [...] Os solavancos do avião na velha pista de aterragem fizeram emergir, também [em Benjamin], a inconcessável pergunta: de que raça será o piloto? Seria negro aquele que conduzia o seu destino?», p. 162.

²¹ Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 219.

²² Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 220. A perspectiva de Arcanjo Mistura, apesar de razoável, ignora algumas questões importantes no que diz respeito ao contexto social e cultural de que Benjamin provém, e em que me deterei na penúltima secção deste trabalho. Contudo, gostaria de assinalar que esta posição contradiz aquela expressa por Du Bois na conclusão do passo de *The Souls of Black Folk* que citei acima e que propõe um caminho intermédio entre a afiliação exclusiva a uma ou à outra comunidade: «The history of the American Negro is the history of this strife, –this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self into a better and truer self. In this merging he wishes neither of the older selves to be lost. He would not Africanize America, for America has too much to teach the world and Africa. He would not bleach his Negro soul in a flood of white Americanism, for he knows that Negro blood has a message for the world. He simply wishes to make it possible for a man to be both a Negro and an American [...]». W.E.B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk*, cit., p. 11.

que a que tem com África, pois esta foi alimentada apenas através de sonhos e leituras, e não através de vivências reais, como a outra. Em última instância, o que Benjamin fez durante muitos anos foi construir uma imagem estereotipada, isto é, fixa, não apenas de África, mas também de si próprio e daquela que considera ser a sua identidade (ainda em formação, pois só o regresso a África poderá completar o seu percurso à procura de si próprio). Por isso, perante a perspectiva de participar numa cerimónia de baptismo tradicional em que pretende adquirir, junto com um novo nome, uma nova identidade, Benjamin declara que, sim, já foi baptizado, mas numa igreja no seu país, o que, na sua opinião, é diferente. No entanto, o curandeiro que presidiria o ritual responde-lhe: «— *É o seu engano, esse. É tudo a mesma água, todos os rios são irmãos, todos correm em nossas veias*». ²³ Isto significa, em outras palavras, que a identidade escapa a padrões predefinidos e estáticos, sendo, muito pelo contrário, um conceito híbrido e sujeito a mudança, fruto de várias contribuições, ²⁴ que fazem com que, por um lado, cada um de nós possua ao mesmo tempo múltiplas identidades, mas, também que, pelo outro, exista um elemento que nos é comum a todos, isto é, o simples facto de sermos todos seres humanos. Humanidade representada, nas palavras do curandeiro, pela água e pelos rios em que esta corre. E, após ter recebido o tão desejado baptismo, Benjamin lembrará as palavras que Arcanjo Mistura lhe tinha dirigido poucos dias antes e acabará por concordar com elas, pensando: «Ter pátria, ter raça, ter nacionalidade: que importância tinha? Bastava-se assim, Dere Makanderi [o seu novo nome], criatura *muito pessoal e intrasmível*». ²⁵ Por fim, e apesar de o narrador relatar tudo isto com uma carga irónica evidente, Benjamin chega à conclusão que possuir uma identidade definitiva não é, ao fim e ao cabo, tão importante como acreditara, sendo, aliás, impossível. No entanto, embora nesta passagem se lembre das palavras de Arcanjo Mistura, o que ele faz é exactamente o contrário daquilo que o barbeiro lhe tinha aconselhado: uma vez recebido o tal baptismo, em vez de dar a sua experiência africana por concluída, decide abandonar Vila Longe rumo ao interior, continuando o seu percurso de descoberta sozinho e, até ao fim do romance, não haverá mais notícias dele, dissolvido na obsessiva procura de si próprio e do seu passado ancestral.

²³ Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 319.

²⁴ Entre os muitos autores que colocam a questão da identidade cultural em termos de hibridismo e mudança, Stuart Hall, ao referir-se especificamente ao contexto das culturas da diáspora (negra e não só), afirma que «Cultural identity [...] is a matter of 'becoming' as well as of 'being'. [...] Cultural identities are not an essence but a *positioning*». Stuart HALL, "Cultural identity and diaspora", in J. RUTHERFORD (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, pp. 222-237.

²⁵ Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 336.

5. Diários, papéis e abismos interiores (1)

Agora, ela sabia: um livro é uma canoa.
Esse era o barco que lhe faltava em Antigamente.
Tivesse livros e ela faria a travessia para o outro lado do mundo,
para o outro lado de si mesma.

Mwadia em *O outro pé da sereia*

O passado é o protagonista invisível de todo o romance e é narrado aos crédulos americanos em sessões de transe em que Mwadia finge estar possuídas pelos espíritos dos antepassados. Tais antepassados são, na verdade, não mais que os documentos que Mwadia achara no baú de D. Gonçalo Silveira e nos quais encontra infinitas fontes de inspiração para as suas encenações, brincando com a história para inventar novas estórias, que devolvem ao seu público – constituído pelos americanos e pelos habitantes de Vila Longe – uma percepção do passado, por real ou imaginário que este seja.

Os relatos diários de Mwadia afectam de maneira decisiva Benjamin, que, sessão após sessão, vê desenrolar-se perante os seus olhos uma narrativa que o conduz até aos mais profundos abismos da sua interioridade, questionando muitas das certezas nas quais se terá apoiado na definição da sua própria identidade, entre estas, a convicção, de imenso valor para ele, de pertencer a um grupo racial bem definido, o dos negros americanos. Ora, o que acontece, na última sessão de transe encenada para o deleite do casal, põe ironica-mente em causa esta certeza, que quiçá fosse a única na vida de Benjamin Southman:

— *O senhor, Benjamin Southman, é um mulato.*

— *Mulato, eu?*

O ar ofendido de Benjamin suscitou a intervenção de Casuarino. *Ora, ele não se magoasse.* E acrescentou: *Afinal, desde Caim que somos todos mulatos.* O empresário elaborava com eloquência: havia a globalização. Ao fim e ao cabo, vivíamos a era da mulatização global.²⁶

A seguir, a tremenda revelação: o primeiro antepassado de Benjamin a sair de África rumo ao Novo Mundo não era, ao contrário do que ele sempre tinha imaginado, nem homem nem africano, mas sim... uma mulher indiana.²⁷ A desilusão mergulha-o no desconforto, pois abala a ideia de pureza racial, que tanto peso terá tido na formação da sua identidade.

²⁶ Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 311.

²⁷ Trata-se de Dia Kumari, personagem que o leitor tinha encontrado na narrativa de 1560, e de que Mwadia tivera notícia ao ler os documentos encontrados no baú.

O problema da raça é amplamente tratado no romance, uma vez que ela, tanto nas sociedades coloniais como nas pós-coloniais, continua a ser um traço identitário determinante nas relações sociais, pois marca a imagem que cada sujeito cria do *outro*, condicionando, por conseguinte, a sua atitude para com ele.²⁸ Especificamente, a ideia de que a raça esteja directamente relacionada com a nacionalidade e/ou com a etnicidade, coloca uma série de problemas que levam a não reconhecer indivíduos de raças diferentes como cidadãos do país ao que pertencem, apesar de terem nascido e crescido lá. Em *O outro pé da sereia*, esta questão é colocada muito claramente na forma como Benjamin olha para Jesustino Rodrigues, o padrasto de Mwadia de origem goesa, naturalizado moçambicano. Enquanto o americano está à procura de informações para as suas pesquisas sobre a época da escravatura, Jesustino oferece o seu depoimento, mas a reacção de Benjamin é tudo menos que esperada:

Benjamin Southman não se mostrara interessado.
— *Eu quero testemunhos de africanos.*
— *E eu sou o quê?*
— *Preciso de depoimentos de africanos autênticos.*
— *Eu sou autêntico.*²⁹

Quem é um *africano autêntico*? O que é preciso para alguém se poder apresentar como tal? E ainda: de que falamos quando falamos em autenticidade?

A falha no raciocínio de Benjamin, que já lhe tinha causado uma enorme desilusão ao ouvir a revelação de Mwadia, e que provoca um sentimento de profunda amargura em Jesustino Rodrigues, o qual não vê reconhecido o seu direito a pertencer à terra em que passou toda a sua vida, consiste em validar as noções de autenticidade e de pureza, sem se aperceber de que as duas se baseiam em pressupostos errados, que, uma vez tidos em conta, acabam necessariamente por questioná-las.

O primeiro destes pressupostos é o que considera possível traçar uma linha de demarcação clara, capaz de separar um grupo de outros e de manter intactas as

²⁸ Philomena Essed, num artigo intitulado “Everyday racism”, descreve os conceitos de raça e de racismo nestes termos: «Keeping in mind that “race” is an ideological construction with structural expressions (racialized or “ethnicized” structures of power), racism must be understood as ideology, structure, and process in which inequalities inherent in the wider social structure are related, in a deterministic way, to biological and cultural factors attributed to those who are seen as a different “race” or “ethnic” group». Philomena ESSED, “Everyday racism”, in Philomena ESSED and David Theo GOLDBERG (eds.), *Race Critical Theories*, Malden and Oxford, Blackwell Publishers, 2002, p. 185. Embora hoje em dia exista uma tendência para substituir o conceito de “raça” com o de “eticidade”, o resultado, no que diz respeito à assimetria que regula as relações de poder baseadas em ideias fixas, construídas arredor dos grupos minoritários, acaba por ser o mesmo.

²⁹ Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., p. 322.

características que definem a sua unicidade em contraposição com outras em que não se reconhece. Se isto nunca foi viável, uma vez que desde sempre tem havido contactos e trocas entre grupos social e culturalmente distintos, falar em pureza hoje em dia faz ainda menos sentido, pois os processos culturais e económicos aos quais costumamos referir-nos quando falamos em globalização (ou, nas palavras do Casuarino, *mulatização global*) estão a formar sociedades do carácter cada vez mais híbrido e misturado.

O segundo pressuposto que gostaria de questionar antes de terminar esta discussão, é o que olha para a autenticidade como garantia de homogeneidade dentro de um determinado grupo, ignorando as inúmeras variáveis (género, idade, classe, etc.), que acabam inevitavelmente por distinguir os membros do grupo uns dos outros. Para mais, nas sociedades modernas, caracterizadas por um crescente grau de complexidade, a fragmentação tanto dentro do grupo ou da comunidade, como na interioridade do indivíduo, tem cada vez mais o aspecto de regra e não de excepção. Reconhecer isto não significa, contudo, adoptar uma posição pluralista que negue a existência de qualidades e traços comuns que definam a pertença a um determinado grupo ou comunidade. Como observa Paul Gilroy, a dificuldade nesta perspectiva – que, evidentemente, constitui a tendência oposta à perspectiva essencialista, que acredita numa ligação directa entre raça/etnicidade e cultura, e da qual o nosso Benjamin seria um excelente representante – é que, ao ignorar o problema da raça, por considerá-la apenas uma construção social e cultural, tem sido incapaz de reagir perante os ataques duradouros de estruturas de poder definidas segundo critérios raciais.³⁰ Esta forma de pensar, carregada de um optimismo por vezes ingénuo, pode ser considerada em parte responsável pelos fracassos dos movimentos anti-racistas das últimas décadas do século XX, que, considerando o racismo um problema de ignorância, circunscrito a grupos extremistas com um consenso limitado, e achando, por conseguinte, que seria ultrapassado através de políticas culturais e educacionais capazes de sensibilizar os grupos maioritários para o objectivo de uma sociedade sem raças (“colour-blind”), acabaram por produzir os efeitos opostos, pois o racismo hoje em dia é quanto mais vital, sobretudo nos países do norte da Europa, tradicionalmente considerados mais abertos e hospitaleiros. O que acontece, contudo, é que a ideologia racista penetrou a tal ponto no discurso diário – público e privado –, que na maioria dos casos acaba por passar despercebido, o que transmite a ilusão de estarmos realmente no caminho para uma sociedade em que o problema da raça pertença exclusivamente ao passado.³¹

³⁰ Crf. Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, cit., p. 32.

³¹ Ao analisar o caso britânico, Paul Gilroy observa: «We increasingly face a racism which avoids being recognized as such because it is able to link “race” with nationhood, patriotism, and nationalism, a racism which has taken a necessary distance from crude ideas of biological inferiority and superiority and now seeks to present an imaginary definition of the nation as a

Estas questões são colocadas de forma problemática no romance, uma vez que o autor não parece querer propor uma ou outra solução, optando por apresentar situações de conflito entre personagens que, tendo vivências e mundivisões diferentes, adoptam alternativamente uma ou outra posição. Uma situação emblemática, de que já falei acima e cujas implicações gostaria agora de aprofundar, é a da discussão entre Benjamin e Arcanjo Mistura, em que o segundo exorta o primeiro a voltar para os Estados Unidos e tentar ser não afro-americano, mas americano *por inteiro*, hipótese que, como já mostrei, Benjamin recusa-se sequer a tomar em consideração. Esta posição pode ser justificada tendo em conta o contexto do qual Benjamin provém, uma vez que, como é sabido, os negros, nos Estados Unidos, somente na década de 60 conseguiram alcançar plenamente os direitos de cidadania e, hoje em dia, apesar de já terem iguais direitos a nível legal, na prática continuam a ser objecto de discriminação. Consequentemente, vendo-se impossibilitado a se identificar com a sociedade americana *tout court*, o apego às suas origens africanas constitui um aspecto fundamental da procura identitária de Benjamin, da qual a viagem em África representaria o cume. Neste sentido, percebe-se a relutância dele em aceitar ter uma antepassada indiana, facto que questionaria não uma certeza qualquer, mas, como já assinalai, a certeza que lhe tinha permitido definir-se a si próprio como membro de um determinado grupo, em contraposição com outros grupos histórica, racial e culturalmente definidos. E a fragilidade do equilíbrio que, apesar de tudo, estas convicções lhe tinham, até então, garantido, saltará à vista na hora em que o homem, sem mais certezas em que acreditar nem pontos firmes em que se apoiar, tomará a trágica decisão de ir pelo mato adentro e nunca mais voltar.

6. Diários, papéis e abismos interiores (2)

Sendo os documentos encontrados no antigo baú a fonte de inspiração de Mwadia que, através de sucessivas alucinações, dá involuntariamente origem ao dramático desfecho do romance, torna-se evidente a função propulsora da palavra escrita e da narração, que constituem aqui, como aliás é frequente na obra de Mia Couto,³² uma ponte entre passado e futuro, narração histórica e construção

unified *cultural* community». Paul GILROY, “The End of Antiracism”, in Philomena ESSED and David Theo GOLDBERG (eds.), *Race Critical Theories*, cit., p. 254.

³² Veja-se, a título de exemplo, *Terra sonâmbula*, em que os cadernos de Kindzu, encontrados por casualidade numa velha mala, fornecem ao jovem protagonista do romance o passado que a brutalidade da guerra lhe tinha irremediavelmente sonegado, e *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, em que o protagonista, Mariano, recebe cartas enviadas pelo avô falecido, que o ajudarão a restabelecer a ligação com a casa em que tinha crescido e da qual há muitos anos tinha saído, bem como com o passado que ela representava.

ficcional ao mesmo tempo. Estas características, como é evidente, dotam a escrita de um poder subversivo extraordinário, pois a capacidade que ela tem de preservar o passado entra facilmente em conflito com a tendência para o esquecimento, tão insistentemente procurado pelos habitantes de Vila Longe,³³ para os quais a mentira e o esquecimento são, paradoxalmente, as únicas condições para guardar o passado e a esperança do futuro.

Este conflito, que atravessa todo o texto, está bem exemplificado num episódio que acontece na outra narrativa inscrita no romance, a que narra a viagem de Goa para Moçambique e em que gostaria agora de me deter. Um dos protagonistas desta viagem é o jovem padre Manuel Antunes, que, durante a travessia, vive uma crise identitária que o levará, uma vez chegado a África, a abandonar as vestes religiosas e a juntar-se a uma tribo de nativos, adoptando o seu estilo de vida e renunciando *tout court* àquele europeu. Manuel Antunes tinha, durante a viagem, a importante tarefa de escrever o diário de bordo. Porém, depois de uma violenta tempestade que ocorre mais ou menos ao meio da travessia, o homem, visivelmente transtornado pelos últimos acontecimentos, confessa ao padre D. Gonçalo Silveira que «acabara de deitar para o fogareiro o caderno de viagem. As anotações da travessia, o registo diário dos acontecimentos e descobertas, e mesmo os testamentos dos falecidos, tudo isso se consumia entre labaredas».³⁴ Quando D. Gonçalo, incrédulo, lhe pergunta o porquê desse acto, Antunes tem dificuldade a encontrar uma resposta que seja clara:

Escrever para ele se tornara num fardo. O grão de areia, a gota do mar, o elefante compacto e a lágrima leve, tudo se convertia em sua posse desde que fixado em letra. O caderno de viagens, explicou Antunes, ganhara um peso insuportável. Quando o lançou no fogo foi para se aliviar desse peso. Afinal, as palavras não enchiam apenas as folhas. Preenchiam-no a ele, proprietário de casa coisa descrita³⁵.

Na luta entre memória e esquecimento que se consuma na alma de Manuel Antunes, a escrita, constituindo a etapa final de um processo de reelaboração das

³³ A tendência para o esquecimento e/ou para uma transfiguração imaginária do passado é típica das culturas que passaram por acontecimentos particularmente dolorosos e traumáticos. É assim que a escritora norte-americana Toni Morrison explica o renovado interesse pela história que alguns escritores afro-americanos mostraram nas últimas décadas do século XX: «It's got to be because we are responsible. [...] We live in a land where the past is always erased and America is the innocent future in which immigrants can come and start over, where the slate is clean. The past is absent or it's romanticized. This culture doesn't encourage dwelling on, let alone coming to terms with, the truth about the past. That memory is much more in danger now than it was thirty years ago». In Paul GILROY, *The Black Atlantic*, cit., p. 222.

³⁴ MIA COUTO, *O outro pé da sereia*, cit., pp. 185-186.

³⁵ *Ibid.*

experiências vividas durante a viagem, desempenha um papel fundamental, pois, no acto de escrever, as palavras gravam-se não apenas no papel, mas também – e isso é o que mais nos interessa – na alma do escrivão. O papel em que ele escreve acaba por ser, afinal das contas, metáfora da sua própria alma, que ele, ao queimar o diário, procura desesperadamente aliviar e, quem sabe, *purificar* daquilo que a atormenta.

A escrita, portanto, na sua função de transmissora do património histórico e cultural do passado, pode considerar-se uma, ou, talvez, *a* principal responsável pela formação da identidade cultural de cada um e das representações construídas acerca do mundo, e sobretudo do mundo que não conhecemos — o lado invisível da lua. Isto é particularmente evidente uma vez analisadas as posições de Benjamin e Rosie, personagens *típicas* — e evidentemente caricaturadas —, representantes daqueles indivíduos, que, na tentativa de desconstruir e descentrar o seu discurso, na óptica que caracteriza o assim chamado pós-colonial, na verdade, acabam por reproduzir — *inconscientemente* — mecanismos próximos dos do discurso do colonizador.

7. Conclusão

Por fim, gostaria de concluir com as palavras do poeta e jornalista burkinafasiano, residente na Itália, Cleophas Adrien Dioma, que, num artigo intitulado “Ma gli antirazzisti sanno cosa pensiamo?”, escreve: «Nos últimos onze anos vi o mundo da imigração ocupado por pessoas não imigradas. Falam no nosso nome. Falam das nossas coisas. Apresentam livros escritos sobre as nossas histórias. Vídeos sobre os nossos dramas. Levantam a mão em lugar de nós. Quase vivem a nossa vida. Conhecem as nossas coisas tão bem que já não precisam sequer de nós».³⁶ Embora estas observações provenham de outro contexto que não aquele explorado em *O outro pé da sereia*, as ideias subjacentes a elas podem ser aproximadas daquelas em que o romance de Mia Couto se sustenta, isto é: apesar das boas intenções, que distinguem tanto o discurso das personagens Benjamin e Rosie, como o dos antiracistas de que fala Cleophas Adrien Dioma, a pretensão de conhecer *o outro* e de poder falar sobre ele ou até no lugar dele, por vezes pode revelar-se apenas o resultado de uma construção, uma produção cultural, enfim, uma representação pouco mais que imaginária.

³⁶ Cleophas Adrien DIOMA, “Ma gli antirazzisti sanno cosa pensiamo?”. Disponível em <http://domani.arcoiris.tv/?p=2816>.

BIBLIOGRAFIA

- Benedict ANDERSON, *Comunidades imaginadas*, Lisboa, Edições 70, 2005.
- Walter BENJAMIN, “A obra de arte na época da sua possibilidade de reprodução técnica”, in *A modernidade*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2006, pp. 207-241.
- John BLASSINGAME, (ed.), *New Perspectives on Black Studies*, Urbana/Chicago/London, University of Illinois Press, 1971.
- Maria CARRILHO, *Sociologia da negritude*, Lisboa, Edições 70, 1975.
- Ruy Duarte de CARVALHO, *A terceira metade*, Lisboa, Cotovia, 2009.
- Mia COUTO, *O outro pé da sereia*, Lisboa, Caminho, 2006.
- Mia COUTO, *Pensatempos*, Lisboa, Caminho, 2005.
- Cleophas Adrien DIOMA, “Ma gli antirazzisti sanno cosa pensiamo?”. Disponível em <http://domani.arcoiris.tv/?p=2816>.
- W. E. B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk*, New York and London, Norton & Company, 1999.
- Philomena ESSED and David Theo GOLDBERG, (eds.), *Race Critical Theories*, Malden and Oxford, Blackwell Publishers, 2002.
- Paul GILROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double consciousness*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- Roy R. GRINKER and Christopher B. STEINER (eds.), *Perspectives on Africa. A reader in culture, history and representation*, Malden and Oxford, Blackwell Publishers, 1997.
- Stuart HALL, “Cultural identity and diaspora”, in J. RUTHERFORD (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990.
- Abiola IRENE, “Négritude – “Literature and Ideology”, *The Journal of Modern African Studies*, Cambridge University Press, vol. 3, No. 4 (Dec., 1965), pp. 499-526.
- Richard WRIGHT, *Black power*, New York, Harper, 1954.

AS ARTES PLÁSTICAS NOS LABIRINTOS DA COLONIALIDADE

TERESA MATOS PEREIRA*

O papel da imagem enquanto dispositivo de medição comunicacional, integra uma “economia visual” que sobrevém não só aos domínios do conhecimento e do pensamento mas igualmente aos da acção.

Assim, a configuração daquilo que poderemos entender como uma «colonialidade visual», que decorre do estabelecimento dos sistemas coloniais, irá implantar-se ao nível de uma dimensão intersubjectiva, que dificilmente se desvanece com o desmantelamento político dos impérios coloniais. Foi acompanhada por um processo sistemático de «*calibragem, obliteração e simbolização*»¹ das expressões não europeias que, ao mesmo tempo que eram remetidas para os domínios da primitividade e do esvaziamento dos seus sentidos de uso e de representação simbólica (integrando práticas religiosas, lúdicas e instrumentais), serão alvo de apropriação por parte de artistas europeus como bandeiras de uma ruptura com um classicismo academizado.

Este controverso «primitivismo», debatido no perímetro do discurso plástico da modernidade, apesar de expor a claro um conjunto de estereótipos e/ou paradoxos que decorrem da leitura equivocada de expressões africanas, americanas, ou da Ocânia, não contribui para promover, por exemplo, a recepção da obra de

* Universidade de Lisboa - Faculdade de Belas Artes.
e- mail: t.matos.pereira@sapo.pt; teresamatospereira@yahoo.com

¹ Terry Smith, in Nicholas Mirzoeff (ed.) (1998). *The Visual Culture Reader*. London and New York: Routledge.

artistas africanos nos espaços artísticos do «Eurocentro» - independentemente de aqui residirem por períodos mais ou menos alargados - senão mesmo, para adensar a complexidade deste relacionamento.

Por conseguinte, o termo «arte africana», ao qual se associam, entre outros, os de «arte tradicional» ou «arte africana contemporânea», constitui-se, nas palavras de J-L. Amselle como um verdadeiro “nó conceptual” que conglomerava um conjunto de representações que cruzam, num mesmo plano, aspectos não só de natureza estética, plástica e cultural mas igualmente de natureza política, ideológica e social.

Considerando a complexidade do relacionamento entre arte e ideologia colonial, pretender-se-á, neste texto, referir brevemente alguns processos que integraram a construção e disseminação do discurso imagético em torno do *império colonial português*, durante o século XX, (que, em larga medida contribuiu para inculcar, por via da visualidade, um conjunto de ideias e conceitos acerca de África e dos africanos), e averiguando o papel das artes plásticas nesse processo, tendo em vista uma discussão das dinâmicas particulares que envolvem *arte, estética, história, ideologia e poder*. Por outro lado, a possibilidade de transpor para um domínio visual as representações do Outro, instiladas pela ideologia do Estado Novo, assegurou, em larga medida a sua sobrevivência muito após o desmantelamento do sistema colonial, enquanto entidade político-administrativa.

Neste sentido há que considerar uma série de factores implicados na construção de um *imaginário visual colonial* que conhece múltiplas faces, nomeadamente o prestígio e influência crescentes da fotografia – que começará a circular em publicações periódicas e álbuns fotográficos – bem como a partilha de códigos visuais de representação entre esta e o domínio das artes plásticas, nomeadamente o desenho e a pintura.

Atendendo às múltiplas dimensões que a problemática de um relacionamento entre arte e ideologia colonial poderá assumir, procurarei estruturar esta abordagem em quatro momentos, optando por uma visão transversal que desejará, contudo, manter alguma sequencialidade cronológica. Assim, num primeiro momento, serão analisados alguns dispositivos visuais que acompanham a teorização e divulgação de um feixe de ideias que contribuem para a construção de um campo específico da «arte africana», sobre a qual se cruzam estereótipos de natureza artística, cultural, estética e rática.

Num segundo momento, acompanhar-se-á o desenvolvimento de uma linha de exploração plástica, fomentada em larga medida pelo SPN/SNI e pela Agência Geral das Colónias, que, partindo de modalidades tradicionais da pintura europeia (paisagem e figura humana), irá propor um conjunto de imagens do território e das populações africanas, cujos códigos de representação são partilhados com a fotografia etnográfica.

Em terceiro lugar há que ter em consideração as modalidades de apropriação e interpretação que artistas portugueses como José de Guimarães operam a partir do contacto directo com as expressões plásticas angolanas ou através de referências visuais impressas.

Por fim, em quarto lugar, considerando a divulgação, no campo artístico português, da produção de artistas plásticos africanos e angolanos em particular, a partir da década de 80 do século XX, procurar-se-á perceber em que medida e, se expressa um confronto com esse passado colonial tomando como ponto de partida duas propostas plásticas de Dília Fraguito Samarth.

1. Uma Imagética do Império

A criação e afirmação de um «imaginário do império ultramarino português», alimentaram-se de recursos diversos com especial destaque para a literatura e para uma linguagem visual.

Neste último domínio não poderemos ignorar a importância desempenhada pela fotografia como veículo de comunicação de percepções, conceitos e fantasias imperiais a um público mais alargado, que conhece uma difusão mais abrangente, tanto em termos espaciais como temporais assumindo um valor que ultrapassa o imediato da sua divulgação. O mesmo acontece com outras imagens, a pintura, e o desenho incluídos que, tal como a fotografia – e até pelas relações complexas que estabelecem entre si – integram uma espécie de «economia visual» que congrega dispositivos de produção, de circulação, de usufruto, acervo e permuta.

A fotografia, desde os seus primórdios surge associada às grandes expedições, trazendo para o ocidente, imagens de mundos longínquos, que começam a despertar uma grande curiosidade e exercer uma atracção entre aqueles, que não podendo viajar, viam assim correspondido o seu desejo de exotismo. Por outro lado, o seu nascimento é contemporâneo da emergência de campos especializados do saber como a etnologia, a antropologia ou a arqueologia que conhecem uma legitimação científica da sua autonomia. As características intrínsecas da fotografia bem como o seu aperfeiçoamento tecnológico, levam a que se transforme num instrumento operativo obrigatório na investigação, ao mesmo tempo que se assume como dispositivo indispensável para a demonstração e validação prática de cenários teóricos mais abrangentes que enquadram o desenvolvimento das ciências sociais e humanas.

Não será de estranhar então que o alargamento de conceitos como *raça*, *tribo*, *cultura*, etc., nas sociedades ocidentais, tenha sido mediado pela imagem fotográfica que descreve, primeiro, as particularidades físicas, e posteriormente o ecossistema, costumes, economia, a habitação, a religião, ou as expressões plásticas, musicais, etc., de um Outro tornado objecto de estudo e curiosidade.

A massificação da fotografia, através de publicações de carácter generalista, contribui para popularizar assim um conjunto de estereótipos rácicos e culturais, que, com base num pensamento evolucionista, reduzem as populações africanas a objectos longínquos, cujo acesso anteriormente reservado a determinados círculos de especialistas, é agora franqueado a um público alargado, que interpreta essas representações como verdades indiscutíveis, porque cientificamente fundamentadas.

Neste sentido, podemos perceber como um imaginário acerca do Outro, e da sua relação com a natureza irá extrair da ciência mas também da cultura popular, os seus dialectos visuais, assentes em categorias como o exótico, o pitoresco ou o fotográfico, transversais às artes plásticas e à fotografia.

Este discurso visual, irá constituir-se como uma espécie de substrato imagético onde se irão alicerçar modalidades pictóricas, gráficas e escultóricas, cuja iconografia se insere em géneros tradicionais da arte ocidental como a paisagem, os costumes, ou o retrato, facilitando assim, a sua circulação e consumo por parte do público.

Em Portugal, a consolidação política do Estado Novo, a partir da década de 30, incorporou, nos seus alicerces, uma ideologia imperialista, que se constitui como cerne de todo um sistema de representações (e práticas) políticas do regime.

O controlo de um conjunto de símbolos e imagens, que se coadunem com as percepções e ideias veiculadas a propósito dos territórios sob domínio colonial português, contribui decisivamente para legitimar as pretensões de um conjunto de interesses económicos em África, que assim vê reforçada a sua posição de prestígio, granjeando um consentimento e partilha de valores, que, em última instância, tornam válida a influência exercida na distribuição de riqueza e de poder.

Ao longo das décadas seguintes generaliza-se toda uma iconografia que coloca à disposição de um público alargado aquilo que seria o corpo «exoticizado» do Outro (através da semi- nudez e dos ornamentos que a enfeitam) dos seus hábitos, costumes e expressões artísticas. Este Outro, identificado como um dos sujeitos do império colonial - *o indígena* - irá povoar o imaginário daqueles que folheiam revistas como *O Século Ilustrado*, *O Mundo Português*, *O Ocidente*, entre outras, ou colecionam os fascículos de obras de Henrique Galvão como «*Outras Terras Outras Gentes*» e «*Ronda d'África*», distribuídos (numa 2ª edição) entre os anos de 1944 a 1948, e profusamente ilustrados com imagens de fotógrafos como Elmano Cunha e Costa e desenhos e pinturas de artistas como Eduardo Malta, Fausto Sampaio, Roberto Silva, José de Moura, António Ayres, Rui Filipe, Martins Barata ou Neves e Sousa. (Fig.1)

Ao mesmo tempo, começam a surgir os primeiros “estudos” e ensaios que visam aprofundar um conhecimento da «cultura material» das sociedades africanas, que desde os primeiros contactos entre a Europa e África foi envolto

em fantasias² e equívocos, decorrentes, por sua vez, dos processos de expansão, comércio escravagista, conquista territorial e colonização.

Neste sentido, a partir da década de 30, multiplicam-se os textos publicados em revistas como *O Mundo Português* e os estudos acerca das expressões africanas, primeiramente a partir das colecções existentes em Portugal como a da Sociedade de Geografia de Lisboa – com destaque para o álbum de Diogo de Macedo e Luis de Montalvor, *Arte Indígena Portuguesa* - e mais tarde tendo como ponto de partida a observação e recolha directa no terreno, de que as campanhas patrocinadas pela Diamang e a fundação do Museu do Dundo em Angola são um exemplo. Sobressaem deste contexto, as publicações patrocinadas pela Diamang, sobretudo nas décadas de 50 e 60 e que eram oferecidas a várias bibliotecas e instituições das quais se notabilizam as obras de Marie-Louise Bastin (*Art Decoratif Tshokwe*) ou José Redinha. Deste último destaca-se o célebre álbum *Paredes Pintadas da Lunda*, cuja circulação das suas imagens ultrapassa em muito o suporte inicial como poderemos ver na decoração do espaço português na *Exposição Internacional de Bruxelas* em 1958 (Fig.2)

A tensão e hesitação entre o reconhecimento de um sentido estético intrínseco às produções materiais (ainda que inseridas num contexto onde desempenham funções precisas) e a sua restrita funcionalidade e dependência de premissas culturais e religiosas, serão transversais em muitos destes escritos, continuando a constituir-se, em larga medida, como um assunto em aberto, onde são esgrimidos argumentos a favor de uma inclusão entre os objectos de arte e o seu reenvio para o campo de uma produção artesanal com funções religiosas e sociais pré-determinadas.

2. Arte e Propaganda

A larga divulgação de imagens fotográficas, a partir da década de 30, que incidem sobre a representação do ambiente natural, fauna, flora africanas bem como do homem e as suas culturas, e que contribuem largamente para cimentar e perpetuar, estereótipos rácicos, culturais e artísticos, prepara um terreno propício a uma exploração plástica dessas temáticas.

A arte não permanecerá assim intocada pela ideologia colonial, sendo que, a par das dimensões plásticas e estéticas de algumas obras, acrescenta-se um proselitismo que emana para além de uma adesão mais ou menos consciente,

² O conhecimento europeu das culturas e sociedades africanas, construído sobre um substrato que reúne experiência e efabulação, não deixa de levantar inúmeras questões acerca da inclusão do seu património material na categoria de arte, dos desígnios heurísticos na base das proposições acerca da “arte africana”, da colonialidade que envolveu as suas formulações e da sua obrigatoria descolonização.

por parte do artista. Numa crítica a propósito da exposição de Jorge Barradas, intitulada *Motivos de S. Tomé*, Artur Portela declara categoricamente:

«Não há mais bela nem mais eficaz propaganda colonial do que a propaganda feita através da literatura e da arte»³

A obra de Albano Neves e Sousa (1921-1995) constitui-se um exemplo incontornável do processo de afirmação de um imaginário colectivo acerca do território, fauna, flora, povos e culturas angolanas através da imagem pintada ou desenhada, que sobrevive num reduto da nostalgia.

Albano Neves e Sousa, nascido em Matosinhos e vivendo em Angola desde os 7 anos, começa por desenvolver a sua actividade como desenhador, no início da década de 40, integrado na Missão de Estudos Etnográficos do Museu de Angola, sob a direcção de António Figueira, e da qual fazem igualmente parte Álvaro Canelas e António Campino.

A experiência formadora no âmbito do desenho etnográfico ficará marcada na obra do pintor não só ao nível da temática mas igualmente no sentido documentalista com que é interpretada. A dimensão documental, apontada à sua obra, através da crítica mas também defendida pelo próprio artista, irá concorrer com uma apreciação de natureza plástica e estética colocando-a num espaço flutuante entre a representação verídica de um mundo em desaparecimento acelerado, e uma poética individual do artista plástico.

Neves e Sousa irá enveredar por um conjunto de linhas temáticas desenvolvidas tradicionalmente pela pintura europeia como sejam: a paisagem, os costumes e a figura humana. Apesar de algumas tímidas experiências abstractas, (ainda enquanto estudante na escola de Belas Artes do Porto, na exposição dos Independentes em 1948 e mais tarde, em Luanda em 1961), o pintor irá privilegiar a linguagem de pendor naturalista que melhor expressa a sua experiência no contacto com um mundo diferente do europeu, o qual percorre como viajante, ao recordar que *«ninguém tinha tido a coragem de se dispor a percorrer aquele mundo (...) em que cada pormenor era cheio de significado»⁴*

A opção pela figuração naturalista, baseada na observação directa, cujo centro gravitacional é a verosimilhança, permite integrar na textura da obra, uma suposição de autenticidade que confirma a existência real do que imagem mostra, nos moldes em que é apresentado, onde o prazer da beleza equivale à verdade da representação, adensada pelo prestígio peculiar da pintura, pela sua «aura» singular.

³ Artur Portela, «Motivos Coloniais. Ante-crítica à exposição de pintura de Jorge Barradas», in *Diário de Lisboa* de 6-12-1931.

⁴ Albano Neves e Sousa (depoimento manuscrito) in *Albano Neves e Sousa*, Oeiras, Galeria Livraria Verney, 2005, pp. 17-19.

Face a isto não é de estranhar que a obra de Neves e Sousa seja apontada repetidamente como a expressão fiel de um sentimento profundo daquilo que é a natureza de Angola, plasmada, por exemplo, nas suas paisagens, nas suas figuras de mulher ou nos grupos de bailarinos. A imagem redutora e essencialista de África e dos africanos encontra assim um poderoso suporte de materialização e um meio prestigiado de difusão, colocado ao serviço da propaganda colonial. Este facto é bem visível na apreciação que é feita da sua obra, gráfica e pictórica de que o comentário de Henrique Galvão a propósito de uma exposição do pintor no SNI em 1944 é um exemplo. Refere este que,

«Neves e Sousa trouxe-nos uma expressão fiel de Angola. E os portugueses que ainda não foram a esta colónia encontrarão na sua obra, em manchas originais de rara beleza (...) esses elementos de assunto, de cor e movimento que não encontram na literatura nem (...) na fotografia e na escultura, e que tão poderosamente reflectem a alma e o carácter da terra e das gentes de Angola.»⁵

Para além daquilo que é imediatamente visível, poderemos dizer que existe uma espécie de «intervisualidade» que acompanha a obra gráfica e pictórica de Neves e Sousa largamente reforçada pelas características formais.

Neste sentido e a título de exemplo iremos tomar como referência a representação da figura humana, um assunto central da sua obra e que em muitos casos é confundida com o retrato. De facto muitas das suas composições como *«Mulher Macubal»* (Fig. 3), entre inúmeros outros exemplos, não são propriamente retratos, mas representações tipificadas, dado que a sua identidade particular é suprimida em função do todo, seguindo um modo de classificação do Outro, desenvolvido no final do século XIX, no campo da antropologia física e largamente auxiliado pelo discurso fotográfico.

Apesar de utilizar preferencialmente o desenho como meio auxiliar da pintura e não a fotografia, o facto é que há uma proximidade entre muitas das composições de Neves e Sousa e um género de fotografia etnográfica bastante divulgada a partir do final do século XIX onde se destacam fotógrafos como Cunha Morais e Elmano Cunha e Costa. A fotografia desenvolvida por estes fotógrafos, com destaque para a representação de grupos humanos, obedece a uma classificação que funde numa peça, natureza e cultura, originando daí a noção de *tribo*, como um todo colectivo onde as características somáticas e os hábitos culturais estabelecem uma relação unívoca. Assim, à paisagem vêm juntar-se, nas palavras de Elmano Cunha e Costa, os «tipos humanos», *habitações, penteados*

⁵ Henrique Galvão, «Angola Também Produz... Artistas!», in *Jornal de Noticias*, 28-6-1944.

*e adornos, vida doméstica, artes, indústrias, agricultura, ritos de passagem, cerimónias fúnebres, medicina e cirurgia, feitiçaria, etc.»*⁶

Estes são igualmente alguns dos assuntos explorados pela pintura de Neves e Sousa que partilha com o discurso fotográfico adoptado pela etnologia e antropologia ainda certos códigos visuais de representação. São exemplo desta afinidade, o enquadramento das figuras, o recurso à pose, o predomínio das vistas de frente e de perfil, (consideradas mais objectivas no reconhecimento de particularidades de natureza física, e por isso vulgarmente utilizadas na fotografia antropométrica e criminal) ou a importância conferida a aspectos como o traje e os adornos (verdadeiros « indicadores culturais » da diferença), cuja minúcia é acentuada pelos fundos abstractos.

Para o pintor, o interesse deste género de representação reside na ameaça do desaparecimento das especificidades culturais de cada povo em rápido declínio devido à assimilação da cultura europeia. Em 1954, escreve um artigo no jornal *A província de Angola* onde lança o repto para que seja realizada uma « *recolha criteriosa de material etnográfico* », em virtude das rápidas transformações que transformam os modos de vida do homem africano que « *assim vai também arrastado na roda lenta e segura da acção civilizadora portuguesa, perdendo o seu carácter tribal, ao mesmo tempo que dele desaparece o interesse etnográfico característico, para ser mais um português consciente da sua pessoa.* »⁷

Como exemplos desta perda de « *um estado de civilização negra que (...) se transforma* » o autor refere a habitação, a ocupação do tempo, o trabalho, a economia, mas especialmente o traje, aquele onde mais se faz sentir a influência europeia, e justifica com a descrição do traje feminino:

«Tomemos por exemplo a quissâma. Há alguns anos atrás, as mulheres usavam por vestuário uma tanga tingida de tacula, ornamentada de conchas e búzios e bordada a missanga, e sobre ela, um avental triangular inteiramente bordado a contas. Ao pescoço havia uma profusão de colares que marcavam, pela sua beleza e número, a importância social de quem as usava. Na cabeça, o toucado de bordado de contas era uma garridice em azul, branco e vermelho – duma originalidade rara e duma beleza autêntica.

*Hoje, a mulher quissâma usa, como a de Luanda, lenço na cabeça, blusa curta e vestido ou panos! Mais limpo? Sem dúvida, mas indubitavelmente muito menos pitoresco.»*⁸

⁶ Elmano Cunha e Costa, *Catálogo da Exposição de Etnografia Angolana*. Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1946.

⁷ Albano Neves e Sousa, « Há que empreender uma recolha criteriosa de material etnográfico », in *A província de Angola*, 16 Setembro de 1954.

⁸ Albano Neves e Sousa, « Há que empreender... », op.cit.

A pintura de Neves e Sousa integra-se igualmente uma linha defendida pela política cultural do Estado Novo, representada pela acção de António Ferro que, propondo o desenvolvimento de uma arte moderna, acaba por incentivar a reactivação de um naturalismo academizante, travestido de formas modernas, onde a pintura assumiu um cunho essencialmente decorativo e propagandístico.

Neste último caso, o grau de eficácia e persuasão, está dependente da capacidade mimética e mnemónica da pintura, implicadas na plausibilidade da figuração e na capacidade de alcançar a heterogeneidade do público. Este facto é, de resto, apontado como um factor chave no que respeita às potencialidades e eficácia das artes plásticas em servir a propaganda imperial pelo Prof. Lopo Vaz de Sampaio e Melo numa conferência lida na Sociedade Nacional de Belas Artes, significativamente intitulada «*A arte ao serviço do império*», aquando da exposição de pintura de Fausto Sampaio em 1941. Diz-nos este autor que

«A pintura atingindo o espírito do indivíduo e da colectividade, qualquer que possa ser o respectivo grau de cultura artística e de receptibilidade anímica, é arte que fica e que exerce, no psicos do agregado social, uma influência não só maior em extensão e em profundidade, como incomparavelmente mais constante e perdurável.»

Para além disto, refere o mesmo autor que as restantes artes plásticas, nomeadamente a escultura não exercem sobre o «*indivíduo médio*» o efeito «*enfeitiçante*» da pintura, especialmente quando esta se dirige a um público de «*latinos meridionais, sempre embriagados pelos néctares da luz e da côr.*»⁹.

Tendo em por base este conjunto de considerações acerca do efeito psicológico exercido pelas artes plásticas, acrescenta que estas, e especialmente a pintura «*devem prestar inestimáveis serviços à idéia imperialista em Portugal e à causa do Império*» adoptando um vocabulário formal onde o sentido decorativo é incrementado por «*motivos de policromo e adorável exotismo*» dando como exemplo de inesgotável fonte de motivos pictóricos, o «*meio humano (...) pela raridade dos tipos somáticos, pelas curiosas particularidades de indumentária, e pela exteriorização de pitorescos usos e costume*»¹⁰.

Evidencia-se assim uma sintonia entre a obra desenvolvida por Neves e Sousa e outros pintores da mesma época, e as orientações defendidas por um poder dominante, que facilitam a criação de imagens consensuais em torno da diversidade e amplitude do império português, de África, dos africanos e das

⁹ Lopo Vaz de Sampaio e Melo, «A arte ao serviço do Império», in *Fausto Sampaio. Pintor do Ultramar Português*. 1942. Agência Geral das Colónias, Lisboa, p. 18.

¹⁰ Lopo Vaz de Sampaio e Melo, «A Arte...», op. cit.

suas culturas, da acção portuguesa em Angola e da relação entre europeus e africanos.

De facto são recorrentes afirmações acerca da sua obra que deixam transparecer precisamente o conjunto de estereótipos alimentados pela antropologia e etnologia e largamente divulgados a propósito de África e dos africanos. É exemplo disso um artigo que saiu no *Diário de Lisboa*, aquando da sua exposição no Palácio Foz, então sede do SNI, onde o jornalista afirma que, para além de Neves e Sousa conseguir expressar visualmente as «*figuras e o ambiente de África*» demarcou-se para além do que o visível e traduziu «*o mistério da alma negra com os seus fetichismos milenários, as suas danças infernais, os seus ritos perturbantes, os seus sortilégios e encantamentos, nos quais, se por vezes, há dolência, êxtase, outras, um diabólico e trágico frenesim (...) de tal maneira que sentimos que tudo aquilo é verídico, arrancado do natural (...)*»¹¹.

3. Apropriações e Mestiçagens

As sucessivas apropriações e leituras selectivas realizadas por artistas, teóricos (quer dos domínios da estética, história da arte ou da antropologia e etnologia) e coleccionadores, integram igualmente a complexa teia que envolve uma colonialidade do ver, pela forma como pressionaram, por um lado, à criação de uma espécie de modelos canónicos africanos¹² - firmados sobre critérios essencialistas e que, rejeitando os sinais de modernidade, condicionaram a percepção destas expressões como entidades estáticas – e por outro, produziram uma leitura estetizante de formas e expressões inicialmente incluídas em modalidades práticas de uso cultural (religioso, funcional ou lúdico).

Daqui resulta a sua representação enquanto manifestações da primitividade, que, por seu turno serão alvo de interesse dos artistas das vanguardas europeias, sedentos de novidade e sentindo a necessidade eminente de uma renovação das próprias linguagens artísticas.

Ainda que a apropriação não seja determinada por um conhecimento exacto das funções primordiais que ditaram a criação e usufruto dos artefactos africanos, elegem a “arte negra”¹³ como símbolo dessa renovação, atribuindo-lhe valores estéticos e plásticos universais (modalidades de representação, tratamento formal dos volumes, uso de materiais e cores, etc.) passíveis de serem analisados à luz de grelhas e critérios que guiavam qualquer expressão artística.

¹¹ Anónimo, «Exposição de Aguarelas de Neves e Sousa», in *Diário de Lisboa*, Abril 1952.

¹² Cf. Susan Vogel. *Africa Explores. 20th Century African Art*. New York and Munich: The Center for African Art and Prestel, 1991, p. 52.

¹³ A obra *Negerplastik* de Karl Einstein, publicado em 1915, é um marco importante deste novo interesse pelas expressões africanas, bem como da atribuição de valores artísticos universais que as incorporam no âmbito dos objectos de arte.

Um dos exemplos que, em Portugal, se evidencia pela importância que o contacto com outras expressões plásticas e artísticas desempenhou para o desenvolvimento de uma poética individual é o de José de Guimarães (n. 1936)

O contacto com as expressões plásticas de algumas culturas angolanas, conduziu-o à exploração de um vasto leque de formas e motivos iconográficos que irão povoar grande parte da sua obra plástica. O artista, com formação militar esteve em comissão de serviço em Angola por duas vezes, primeiro entre 1967 e 1969 e depois entre 1970 e 1974, sendo que em Luanda irá realizar uma primeira exposição individual. Porém, este contacto, *in loco*, será complementado através do coleccionismo de objectos africanos oriundos de várias culturas.

A linguagem ideográfica que serve de veículo comunicacional, a riqueza simbólica e plástica das manifestações artísticas africanas tradicionais, abriu ao pintor um campo de possibilidades expressivas que irá explorar sob múltiplas dimensões, que surgem ciclicamente ao longo do seu percurso artístico. Os planos de intersecção que a sua obra estabelece com o universo africano são múltiplos, a começar pela adopção, aquando da segunda passagem por Angola de um alfabeto composto por símbolos gráficos onde ecoam aproximações a uma linguagem visual com a qual teria contactado directamente. Contudo, segundo as palavras do autor, esta apropriação parcial faz-se, sobretudo, ao nível « (...) *do seu ritual do que dos seus próprios significados*»¹⁴ revelando aqui o predomínio da visualidade sobre a significação, no âmbito de um complexo processo relacional que envolve sistemas visuais diferentes. De facto, através do discurso do autor é possível vislumbrar os modelos em que foi sendo gradualmente forjada uma imagem da chamada «arte africana», como um duplo negativo da arte ocidental. O seu olhar é condicionado por um discurso onde «arte africana» é sinónimo de uma certa ideia de «primitividade» senão vejamos como o pintor refere o impacto da experiência angolana no seu percurso artístico, em entrevista ao crítico de arte Fernando Pernes

« (...) a minha vivência angolana foi de extrema importância para o que a seguir eu viria a realizar. Como sabe, a minha formação de europeu ocidental conferia-me a uma tendência estética ligada à narração e ao descritivo, onde o intelecto predominava sobre o instintivo, o discurso sobre o mito. (...) A estética africana pressupunha, também, um sentido de utilidade; para além da sua carga mítica, os fetiches serviam à veneração e ao ritual, e encarnavam qualidades mágicas, de significantes que eram, as artes plásticas condensavam uma carga mágica-religiosa. (...) A partir de um certo momento a minha pintura começou a preencher-se de sinais e códigos (...) e de certa maneira a ganhar um sabor popular, “naif”,

¹⁴ José de Guimarães in Fernando Pernes. *José de Guimarães*, Lisboa, INCM, 1984.

nalguns casos assemelhando-se a certas inscrições ou “graffiti”, noutros a certas paredes pintadas da “Lunda”, cujo suporte eram as cubatas feitas de adobe ou pau a pique, que emprestavam àquelas pinturas uma textura natural, lembrando também, de certo modo, as inscrições das grutas pré-históricas. (...) Experimentei várias soluções, desde o gesso à cal, à areia, etc., mas todas me pareciam bastante artificiais. Resolvi então estudar o processo de fabricar papel a partir de métodos artesanais (...) e fui aperfeiçoando o processo que já pratico desde 1975 (...)»¹⁵.

Estas afirmações testemunham a presença que uma imagem da «arte africana», carregada de estereótipos pode constituir mesmo após o desmantelamento do império colonial português nomeadamente, pelo estabelecimento de uma associação directa ao que designa por «fetiches», ao seu carácter instintivo (e não racional) bem como uma subtil ligação com a arte das «grutas pré-históricas» revelando o modo como algumas sombras continuam a ser projectadas do passado sobre o presente.

As «*convergências e mestiçagens culturais*» que o pintor procura empreender através da experimentação e pesquisas plásticas são reveladas em inúmeros momentos do seu percurso nomeadamente através das séries intituladas «fetiches» e «máscaras». Esta relação é sublinhada em algumas peças dos anos 90 intituladas «relicários» onde o autor recorrendo à assemblagem de materiais e objectos variados, propõe essa «miscigenação» através da introdução de pequenas estatuetas que convivem ao mesmo nível com elementos como penas, pedaços de cartão, fragmentos de crustáceos, pedaços de pano, etc., que nas palavras do se constituem como uma «*mistura de ingredientes físicos e mentais que fazem a ideia visível e a obra mágica*»¹⁶.

De resto, estas aproximações entre a sua obra e peças provenientes de contextos africanos, que sustentam uma ideia de mestiçagem visual/cultural foram recentemente inquiridas numa exposição intitulada *África Diálogo Mestiço. Colecção de Arte Tribal de José de Guimarães*, patente na Galeria do Pátio da Galé, em Lisboa entre 15 de Julho e 30 de Setembro de 2009, onde são exibidas, lado a lado a obra plástica do autor e os objectos coleccionados (Fig. 4).

4. Ideogramas da História

A controvérsia em torno da recepção e visibilidade da obra produzida por artistas africanos em contextos europeus, entronca, em parte, na percepção genérica e essencialista que se foi desenvolvendo em torno das expressões artísticas africanas, realinhando, no tecido da pós-colonialidade, algumas modalidades de

¹⁵ José de Guimarães in Fernando Pernes, op. cit.

¹⁶ José de Guimarães, entrevista a José Luis Porfírio, 1998.

pensamento que informaram a presença colonial, projectando-as igualmente, sobre a produção e recepção da sua obra.

Um dos espectros que, persiste em pairar sobre a recepção da arte africana contemporânea nos meios artísticos europeus, deriva, em parte, de uma noção de «arte africana», estruturada em torno de dicotomias como *tradição/modernidade*, *genuinidade/imitação* ou *originalidade/aculturação/hibridação*.

Por outro lado, e assumindo um ponto de vista da criação, não podemos ignorar que a imutabilidade e a autoridade de um tempo passado, implicado na construção das noções de autenticidade e originalidade se tornarem, por outro lado, motivos de discussão/exploração plástica sendo confrontados com propostas que integram na textura das obras, a fluidez das trocas culturais que cada vez mais ocorrem em territórios híbridos.

Através da variedade dos processos e linguagens que vão irrompendo do espaço da criação artística, estruturam-se conteúdos e sentidos que resultam de um saber simultaneamente vivencial, estético e plástico.

O encontro com esse saber é proposto pela obra da artista plástica angolana Dília Fraguito Samarth, (n. em N'Dalatando, Angola em 1956) que, vindo para Portugal, aqui fez a sua formação académica e tem desenvolvido uma actividade nas artes plásticas, (incidindo especialmente na prática do desenho, pintura e na instalação) e na educação artística.

A distância espacial e temporal surge como um substrato que assiste a uma permanente reedificação da memória e imaginário individual, enquadrado por uma dialéctica entre o herdado, o adquirido e o imposto.

Este acto de constante reciprocidade, não pode ser confundido com uma nostalgia romântica, mas um acto vital de sobrevivência, que questiona incessantemente aquilo que são os conceitos e estereótipos enraizados. Propõe, como alternativa, uma identidade que se vai construindo através de um longo processo de apropriações, rejeições, mestiçagens, convocando a criatividade e a capacidade de recriação, e expressando na textura das obras, a fluidez das trocas culturais, que cada vez mais ocorrem em territórios multiculturais. Como nos refere João Maria André:

Se o Multiculturalismo é um facto incontornável das nossas sociedades e dos nossos tempos, todos somos, de algum modo, mestiços, por isso, todos tendemos, no futuro, a navegar nos labirintos das nossas mestiçagens»¹⁷.

A partir deste território fluído é possível reler e reexaminar a história colectiva, assumindo um sentido multifacetado onde a anamnese se funde com

¹⁷ João Maria André, *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens, em Tempos de Globalização*, Coimbra: Ariadne Editora, 2005, p. 64.

uma denúncia das convulsões que pontuaram a história das relações entre a Europa e o Continente Africano em geral, e entre Angola e Portugal em particular.

O resultado desta pesquisa tem vindo a materializar-se em inúmeros diários gráficos ou em obras como «*Revolta da Casa dos Ídolos*» (Fig. 5), de 1988, ou «*Ambul'oo Mona Africa*» de 1998 (Fig.6).

A primeira composição remete para a destruição da *Grande Casa dos Ídolos*,¹⁸ por Afonso I, rei do Congo (que aliando-se aos portugueses e convertendo-se ao cristianismo, assume o poder de forma ilegítima). A aniquilação, através do fogo, dos símbolos materiais da religião tradicional, (e dos seus opositores), surge como forma de retaliar a resistência do povo em adoptar, por imposição do rei, a fé cristã.

Aludindo a esta vaga de repressão, a composição circular apresenta, ao centro, uma “assemblagem” de elementos organizados em forma de cruz; assume uma dimensão metafórica, onde se pressentem os indícios desse episódio, na acumulação informe de matérias, transformadas sob a acção do fogo (pedaços de madeira carbonizadas, cascas, ossos, espinhas, velas derretidas, etc) que contrasta com a racionalidade do formato do suporte.

Em «*Ambul'oo Mona Africa*» A base da composição é um mapa do continente africano. À semelhança dos mapas que começam a surgir a partir do século XV, assinala através de inscrições (*Tombuctu, Mali, Gana, Mpinda, Ambaka, Mpungu-Andongo, Monomotapa, Zimbabwé, Zanzibar, Tanzânia, Somália, Etiópia e Sudão*) e da iconografia, a localização de pontos que se mostraram estratégicos na conquista ultramarina. Mas é igualmente um mapa que denuncia, através de símbolos a história violenta dessa relação entre a Europa e o continente africano, sublinhando uma série de interesses de natureza económica que se escondiam sob a capa de uma missão civilizadora: o ouro, o marfim, os escravos e as especiarias, onde os grilhões e a espada se associam à Bíblia.

O mapa como suporte gráfico que documenta as relações de posse e exploração é desta maneira resgatado pela pintora, como um plataforma imagética, precisamente no ano em que a Expo 98 (onde esteve exposto no pavilhão de Angola) vinha reavivar o mito dos Descobrimentos ao associar este evento aos Oceanos, representados simbolicamente como elementos de ligação entre os povos, num discurso com alguns ecos lusotropicalistas.

¹⁸ Este acontecimento é relatado numa carta de D. Afonso I, rei do Congo, dirigida a D. Manuel, rei de Portugal, datada de 5 de Outubro de 1514, onde o primeiro a dada altura refere que, «*determinámos queimarmos todos aqueles ídolos o mais secretamente que pudémos (...) e que sendo azo que a gente do nosso reino se tornasse a erguer contra nós e nos matassem, que nós receberíamos aquela morte com paciência para salvar nossas almas, então começámos a queimar todos os ídolos quando a gente isto viu, começaram todos a dizer que éramos mau homem (...)*» Extraído de *As Cartas do “Rei” do Congo D. Afonso* [Introdução, notas, comentários e modernização do texto por António Luis Alves Ferronha] Lisboa, 1992.

Neste sentido, a problematização e o desmantelamento de uma história, relatada a partir do “eurocentro”¹⁹ assumem, quando encaradas numa perspectiva de conjunto, a configuração de uma meta-narrativa visual, na qual se entrelaçam os fios que vão urdindo as texturas da identidade, facto que é referido em vários momentos por Dilia Fraguito Samarth:

«Para além dos pais biológicos, sou igualmente filha do Colonialismo Português e da Independência de Angola. Desta forma, tive necessidade de perceber o sentido verdadeiro da História, na medida em que nos ensinaram foram Estórias.(...)»

Esta busca foi necessária não apenas para compreender a minha inserção no contexto histórico, como de igual forma ia constituindo matéria-prima para a realização da minha obra plástica. Também a situação de guerra prolongada, [em Angola] contribuiu para que me mantivesse, no silêncio do meu atelier-kilombo-bunker com profunda tristeza e revolta, canalizando a energia destes sentimentos, para o estudo e reflexão.

Por outro lado, como a procura das verdades da História, geralmente permanece restrita a um número muito limitado e hermético de pessoas, resolvi trazer para as telas determinados acontecimentos, para que, desta forma pudesse colaborar para a mudança de mentalidades, tendo em vista a construção de um mundo melhor, mais justo.»²⁰

¹⁹ Lavie, S. e Swedenburg T. [1996] *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*.

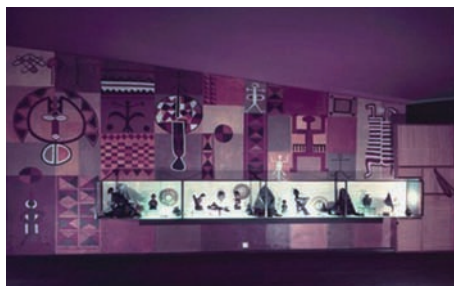
²⁰ Entrevista dada pela pintora entre 16 e 20 de Março de 2008.

BIBLIOGRAFIA

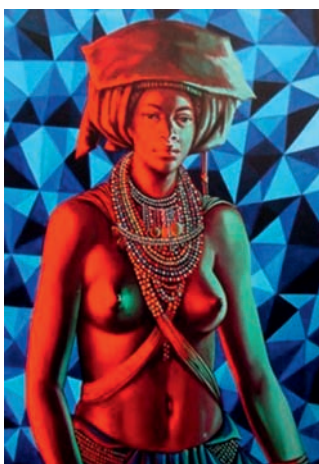
- AMSELLE, Jean-Loup, *L'Art de la Friche. Essai sur l'Art Africain Contemporain*. Paris, Flammarion, 2005.
- ANDRÉ, João Maria, *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens, em Tempos de Globalização*. Coimbra, Ariadne Editora, 2005.
- CORREIA, M. A. (coord.), *Neves e Sousa. Pintor de Angola (1921-1995)*. Lisboa, Sextante Editora, 2008.
- GALVÃO, H. (s/d)., *Outras Terras Outras Gentes*. Porto: Empresa do Jornal de Notícias, s/d «Angola Também Produz... Artistas!», in *Jornal de Notícias*, 28-6-1944.
- LAVIE, Smadar; SWEDENBURG, Ted (eds.), *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*. Durhan & London, Duke University Press, 1996.
- MIRZOEFF, Nicholas (ed.) *The Visual Culture Reader*. London and New York, Routledge, 1998.
- OGUIBE, Olu; ENWEZOR, Okwui (eds.), *Reading the Contemporary. African art from Theory to the Marketplace*. London, InIva, 1999.
- PERNES, Fernando, *José de Guimarães*. Lisboa, INCM, 1984.
- PORTELA, Artur, «Motivos Coloniais. Ante-crítica à exposição de pintura de Jorge Barradas», in *Diário de Lisboa* de 6-12-1931.
- RIBEIRO, J. S., *Antropologia Visual. Da minúcia do olhar ao olhar distanciado*. Porto, Edições Afrontamento (Biblioteca das Ciências Sociais), 2004.
- SAMPAIO E MELO, Lopo Vaz de, «A arte ao serviço do Império», in *Fausto Sampaio. Pintor do Ultramar Português*. Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1942.
- VOGEL, Susan, *Africa Explores. 20th Century African Art*. New York and Munich, The Center for African Art and Prestel, 1991.



◀ **FIG. 1-** Desenho de José de Moura publicado em *Outras Terras Outras Gentes*, com a designação «*Tipo Cuanhama*».



▲ **FIG. 2**



◀ **FIG. 3**



▲ **FIG. 4**



▲ **FIG. 5**



▲ **FIG. 6**

A COLECÇÃO AFRICANA DO MUSEU CARLOS MACHADO

SÍLVIA FONSECA E SOUSA*

A história do Museu Carlos Machado remonta à segunda metade do século XIX, mais precisamente a 1876, ano da sua criação. As primeiras colecções, maioritariamente de zoologia, foram reunidas pela iniciativa e empenho de várias pessoas, em particular do fundador do museu, Dr. Carlos Maria Gomes Machado e reflectem a mentalidade e o espírito científico da época.

Estabelecido o núcleo inicial e sob a direcção daquele médico e professor de História Natural, a 10 de Junho de 1880, no antigo Liceu Nacional de Ponta Delgada, situado no edifício do extinto Convento dos Gracianos, abriu ao público o então designado *Museu Açoriano*.

O primeiro museu dos Açores mereceu o melhor acolhimento por parte do público e da elite micalense, que desde logo colaboraram no seu desenvolvimento e enriquecimento patrimonial, com *saber, trabalho e auxílio financeiro, dedicada e desinteressadamente*.¹

Foi no âmbito desse espírito solidário e entusiasta que em 1893, na colecção de zoologia, foi incorporado um conjunto de artefactos africanos, doados pelo 2º Conde de Fonte Bela, Jacinto da Silveira Gago da Câmara, que os tinha adquirido à viúva do Contra-Almirante Craveiro Lopes *por um conto de reis*.²

* Licenciada em Sociologia, Mestre em Museologia e Património e Técnica Superior do Museu Carlos Machado.

¹ Luís Bernardo D'ATHAIDE, *As Secções de Arte e Etnografia do Museu de Ponta Delgada*, Ponta Delgada, Of. Artes Gráficas, 1944, p. 8.

² Luís Bernardo D'ATHAIDE, *As Secções...* cit., p. 61.

Desse núcleo inicial constavam seis armários e cerca de 464 objectos dos mais variados tipos, dos quais se destacava, em relação à dimensão total da colecção, um conjunto de peças vulgarmente designadas por armas. De referir também, que algumas peças estavam referenciadas não como africanas mas de origem chinesa, árabe, indiana, madeirense e sul-americana.

Aquando da doação do Conde de Fonte Bela, o conjunto de objectos africanos foi integrado e entendido no mesmo contexto científico das colecções de história natural, *reflectindo assim o espírito com que essas colecções eram encaradas e que surge como característica comum a muitas outras iniciativas museológicas congéneres*.³ Esse conjunto de artefactos só veio a ganhar estatuto autónomo mais tarde, nas primeiras décadas do século XX e como colecção de etnografia africana.

Em 1943, o Museu Carlos Machado foi instalado no antigo Convento de Santo André e desde então a colecção africana encontra-se numa sala em reserva. O acondicionamento dos objectos nessa sala foi efectuado agrupando-os por tipologia e expondo-os com algum cuidado museográfico, de forma a permitir uma leitura visual clara e imediata a visitantes pontuais. De facto, ao longo do tempo a visita a esta colecção tem sido disponibilizada essencialmente a investigadores e especialistas da área, pois a ausência de pesquisa aprofundada e sistemática sobre este espólio, de características muito particulares por analogia às restantes colecções do acervo do museu, justifica o acesso condicionado e o seu estado em reserva.

O primeiro registo de catalogação desta colecção no museu data de 20 de Abril de 1893 e foi realizado por Manuel António de Vasconcelos, preparador da instituição nesse período.⁴ Em 1960, no *Livro de Cadastro dos Bens do Domínio Privado Móveis do Museu Carlos Machado*, na Secção de Etnografia, a colecção de objectos africanos foi apresentada já com informação relativa ao número de inventário, valor atribuído às peças e estado de conservação. Na década seguinte, tendo como referência as duas listagens anteriores, foram efectuadas fichas de inventário dos objectos, não tendo sido acrescentada mais informação à então existente.

Relativamente ao crescimento da colecção africana do Museu Carlos Machado, para além do núcleo inicial, nas décadas de 60, 70 e 80 do século XX, outras incorporações foram concretizadas para enriquecimento do acervo do museu, nunca porém alcançando o significado da doação do Conde de Fonte Bela.

³ João CONSTÂNCIA, “O Departamento de Historial Natural do Museu Carlos Machado. Colecções Históricas e Novos Desafios”, in *1º Encontro das Instituições Museológicas dos Açores*, (1994), pp. 141-149.

⁴ Manuel VASCONCELOS, “Inventário de objectos d’África pertencentes ao Museu Municipal de Ponta Delgada”, in *As Secções de Arte e Etnografia do Museu de Ponta Delgada*, (1944), pp. 61-65.

No domínio da conservação, esta colecção tem sido mantida em condições estáveis de temperatura e humidade, embora a sala onde se encontra não esteja apetrechada com dispositivos de climatização. Regularmente é efectuada a desinfestação e limpeza do espaço bem como das colecções, porém, o estado de alguns objectos requer uma intervenção de restauro e conservação de modo a travar alguns processos de deterioração. Neste sentido, em 2005, alguns artefactos mais frágeis foram acondicionados em caixas.

Em 2010, com a abertura ao público do Núcleo de Santa Bárbara, novo espaço do Museu Carlos Machado, perspectiva-se a transferência da colecção africana para aquele local, onde deverá ficar como reserva visitável.

Ao longo do tempo, alguns objectos ou conjuntos têm adquirido alguma proeminência, decorrente de projectos de pesquisa de investigadores externos e da divulgação do acervo efectuada através da participação de alguns objectos em exposições ou outras iniciativas. Como exemplo mais relevante desta realidade destacamos a escultura Luba - Mulher com recipiente de adivinhação que, em 1985, foi requisitada pelo Museu Nacional de Etnologia para integrar a exposição temporária *Escultura Africana em Portugal*. Nesse âmbito, a peça foi sujeita, por aquele museu, a uma intervenção de restauro no braço direito. Em 1996, esta escultura integrou a exposição temporária *Memory Luba Art and the Making History*, que se realizou no Museum for African Art, em Nova York. Em 2001, por solicitação da University of Massachusetts, uma imagem deste objecto integrou naquela instituição o projecto educativo de interactividade multimédia designado *A History of Art for the Twenty First Century*. Em 2005 integrou a exposição temporária *Orígenes*, que se realizou no Centro Cultural Conde Duque, em Madrid.

A escultura Luba figura ainda nos catálogos das exposições temporárias que integrou, bem como no da exposição *Luba aux sources du Zaïre*, de 1993, realizada no Museu Dapper, em Paris.

Relativamente a projectos de investigação importa também referir que, em 1998, no âmbito do trabalho *Inventário das Colecções Maconde em Museus Portugueses*, realizado pelo Dr. Rogério Abreu, sob orientação do Professor Doutor Joaquim Pais de Brito, do acervo do Museu Carlos Machado foram identificadas e estudadas vinte e oito peças procedentes de Moçambique, das quais um pequeno grupo corresponde à circunscrição cultural dos Macondes de Moçambique.

Mais recentemente, o Dr. Luiz Nilton Corrêa, com o apoio de Francisco Zambujo, desenvolveu um projecto de investigação no âmbito da Arte Primeira, tendo como base de trabalho o estudo de artefactos africanos do Museu Carlos Machado.

Em 2008, no âmbito do projecto *Museu em Sua Casa*, Anne Stichelmans realizou dois estudos apresentados em formato de ficha, um dedicado à Escultura Luba acima referida e outro a uma Cadeira de Chefe Tchokwe, os quais também

foram um contributo importante para o estudo e a divulgação das respectivas peças.

O núcleo inicial da colecção africana do Museu Carlos Machado conta já com 116 anos na instituição, porém a escassez de documentação não nos permitiu, até ao momento, responder a questões que consideramos relevantes para a compreensão e desenvolvimento desta colecção, nomeadamente: qual o espírito que esteve na base das recolhas do núcleo inicial doado pelo Conde de Fonte Bela? Que autor ou autores as realizaram? Com que objectivos, em que períodos e em que locais tiveram lugar?

Considerando as orientações museológicas mais recentes, plasmadas pelo International Council of Museums e pela Lei n.º 47/2004 de 19 de Agosto, que aprovou a Lei Quadro dos Museus Portugueses, para além da salvaguarda da colecção africana do Museu Carlos Machado o seu estudo, dinamização e divulgação constituem uma necessidade, pelo que o museu continuará receptivo a todos os investigadores que queiram ter neste acervo uma referência para os seus trabalhos.

BIBLIOGRAFIA

- João CONSTÂNCIA, “O Departamento de Historial Natural do Museu Carlos Machado. Colecções Históricas e Novos Desafios”, in *1º Encontro das Instituições Museológicas dos Açores*, (1994), pp. 141-149.
- *Livro de Cadastro dos Bens do Domínio Privado Móveis do Museu Carlos Machado*. Junta Geral do Distrito Autónomo de Ponta Delgada, 1960.
- Luís Bernardo D’ATHAIDE, *As Secções de Arte e Etnografia do Museu de Ponta Delgada*, Ponta Delgada, Of. Artes Gráficas, 1944.
- Manuel VASCONCELOS, “Inventário de objectos d’África pertencentes ao Museu Municipal de Ponta Delgada”, in *As Secções de Arte e Etnografia do Museu de Ponta Delgada*, (1944), pp. 61-65.



FIGURA 1 – Aspecto da colecção africana
1903

Coronel Afonso Chaves, CAC473
Colecção Museu Carlos Machado



FIGURA 2 – Aspecto da colecção africana
1903

Coronel Afonso Chaves, CAC476
Colecção Museu Carlos Machado



FIGURA 2 – Aspecto da sala da colecção africana
1968

Arquivo fotográfico, álbum 2
Colecção Museu Carlos Machado



FIGURA 2 – Aspecto da sala da colecção africana
1968

Arquivo fotográfico, álbum 2
Colecção Museu Carlos Machado



TRONO DE CHEFE TCHOKWE

Angola Oriental

Madeira escurecida e tampo de pele
Século XIX

A 115 x L 47 x P 44 cm

Inv. nº 88

Colecção Museu Carlos Machado



ESCULTURA LUBA

(Mulher com recipiente de adivinhação)

República Democrática do Congo

Atribuído ao Atelier do Mestre de Mulongo

Madeira e pasta de vidro, Século XIX

A 35 x L 22 x P 28 cm, MCM15001

Colecção Museu Carlos Machado

QUANDO A LENTE TRESPASSA O CORPO: REPRESENTAÇÕES DE AFRICANOS NA FOTOGRAFIA OCIDENTAL (1870-1920)

LEONOR SAMPAIO DA SILVA*

A década de 70 do século XIX é geralmente apontada pelos historiadores como um momento de viragem que assinala o fim da superioridade industrial da Grã-Bretanha e o início dum período de recessão económica que coincide com um esforço de expansão e consolidação colonial. Em Portugal, em Inglaterra, em França e na Alemanha, esses cinquenta anos (1870-1920) são férteis em acontecimentos marcantes do ponto de vista da configuração do império, como por exemplo, o Ultimatum inglês e o mapa cor-de-rosa.

As ocorrências históricas que marcam o período coexistem com uma mudança significativa no modo como se representa o Outro. Coincidindo com a segunda fase da colonização europeia (também chamada de *New Imperialism*), este período caracteriza-se por uma sofreguidão sem precedentes, por uma extrema rivalidade na aquisição de territórios ultramarinos e pela institucionalização do discurso racista de superioridade ocidental sobre os povos colonizados. A sofreguidão imperialista da época manifestava uma avidez especialmente acentuada pelos territórios africanos. Várias razões estavam na origem da chamada “corrida à África”. Além de razões económicas, a teoria evolucionista de Darwin inspirava discursos raciais e eugenistas que encontravam no cenário africano um terreno fértil para a realização de estudos científicos.

* CHAM (Centro de História de Além-Mar), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores.

Um cartoon da época representa de forma bastante expressiva a atracção pelo continente africano: “The Rhodes Colossus”, caricatura da autoria de Edward Linley Sambourne publicada pela primeira vez na revista *Punch*, a 10 de Dezembro de 1892, retrata o colonialista britânico Cecil Rhodes a abranger com uma passada colossal todo o território africano do Cairo à Cidade do Cabo. Esta caricatura é um ícone do desejo de dominação britânica de África (o conceito “do Cabo ao Cairo”, como ficou conhecido). O fio que ele segura é o cabo de um telégrafo, símbolo do poder da civilização ocidental em unificar um extenso território através do desenvolvimento científico, designadamente no campo das comunicações.

Na convergência dos interesses económicos com o estímulo científico, o encontro multicultural em África desencadeou imagens do Outro que chegam ao ocidente por duas vias. Uma delas é aquela que, na formulação de Blanchard, Bancel e Lemaire, nos aparece sob a designação de *zoos humanos*. Gozando de enorme popularidade, os zoos humanos eram exposições coloniais, também chamadas “etnológicas” ou ainda “aldeias negras”, nas quais indivíduos exóticos (os oriundos das colónias) eram exibidos ao lado de animais selvagens, em espectáculos montados para distração dos visitantes europeus ávidos de um primeiro contacto com a alteridade. Trata-se de um caso típico do encontro de culturas colonial, em que o Outro surge “encenado e enjaulado”¹, reforçando o posicionamento etnocêntrico e dominante do observador. Esta prática aparece em paralelo em vários países da Europa durante o século XIX, conhecendo, desde o início, um sucesso extraordinário. Foi exactamente a sua popularidade junto do público que levou a que estas exhibições se transformassem em feiras, algumas delas itinerantes, com uma estrutura tão pesada que, por vezes, ascendia aos 400 figurantes².

A encenação elaborada para fins de exposição do Outro vai, com o passar do tempo, adquirindo proporções gigantescas de teatralidade. O objectivo central destes espectáculos era mostrar o selvagem, e *mostrar* é aqui um verbo semanticamente relevante, na medida em que assinala a dimensão exacta do que se pretendia: encenar uma representação do Outro. A dramatização da selvajaria começava nos cartazes de divulgação das exposições³. Antes da representação, a divulgação dos espectáculos era publicitada numa linguagem apostada em destacar o carácter desumano, cruel e bárbaro dos costumes em exposição. A guerra e a barbárie marcavam presença através de uma combinação de ícones

¹ Pascal BLANCHARD, Nicolas BANCEL, e Sandrine LEMAIRE, “Le spectacle ordinaire des zoos humains”, in Ignacio RAMONET, Dominique VIDAL, Alain GRESH, (ed.), *Manière de Voir. Polémiques sur l’histoire coloniale*, n.º 58, Paris, SA *Le Monde Diplomatique*, Julho-Agosto de 2001: 41 (tradução nossa).

² Para se ter uma ideia do interesse que estas exhibições suscitavam, a secção colonial da exposição universal de Paris do ano 1900 chegou a ter 50 milhões de visitantes.

³ Figura 1.

visuais e verbais, nos quais estavam patentes imagens e sugestões poderosas de guerra e de morte. A integração das mulheres neste universo reforçava a selvajaria do(s) grupo(s) representados. No decurso das representações, investia-se a fundo no processo de animalização do Outro que visava dois propósitos principais: demarcar com rigor a fronteira entre *nós* (constituídos como padrão) e *eles* (unidos na indistinção cultural desviante do modelo) e glorificar a civilização ocidental. A encenação do outro enquanto selvagem incluía danças frenéticas, simulação de combates sanguinários e de ritos canibais, bem como a demonstração da poligamia, com a exposição de famílias inteiras organizadas em torno da existência de várias esposas.

Para compor brevemente o quadro geral destas encenações, falta apenas dizer que o público, diversificadamente constituído – integrando desde os populares menos instruídos até figuras de grande relevo social, como políticos, cientistas e jornalistas que escreviam sobre estes espectáculos –, reagia ao espectáculo que lhe era oferecido com um misto de fascínio, sentimento de superioridade e desdém relativamente ao Outro. Os visitantes raramente estranhavam e muito menos deploravam as condições físicas e humanas em que eram exibidos e viviam os indivíduos exóticos. Muitos atiravam comida e bugigangas aos grupos expostos, comentavam a sua aparência comparando-os aos primatas e riam perante aqueles que pareciam estar doentes, com medo ou com frio. A racialização do humano permitia ao Ocidente desenvolver a filosofia imperialista e a prática colonial com um sentimento de superioridade que recebia cálido acolhimento numa consciência tranquila.

Uma conclusão interessante que nós podemos retirar destes espectáculos é que eles diziam muito pouco acerca dos indivíduos e grupos em exposição, pois mostravam-nos numa moldura visual limitada por estereótipos e quase nunca acompanhada por narrativas longas ou esclarecedoras da sua identidade; em contrapartida, estas exposições dizem-nos muito acerca dos observadores, os quais não estando limitados pela moldura da representação do visível, se revelam nos discursos que proferem e nas imagens que fabricam.

Vejamos dois casos concretos de representação visual e verbal do Outro: uma na Europa, outra na América, uma no século XIX, outra do século XX; a primeira, uma mulher, o segundo um homem, ambos africanos, ambos jovens, ambos de baixa estatura, ambos exibidos como objectos visuais, ambos tratados como infra-humanos.

Ela chamava-se Saartjie (Pequena Sara) Baartman, e foi exibida em Inglaterra e em França como uma aberração, ao lado de gigantes, anões, mulheres barbudas e gémeos siameses de quatro pernas. Apresentada aos parisienses como o espécime mais extraordinário da humanidade primitiva, a troco de três francos, a Pequena Sara era um sucesso comercial. Com uma aparência física habitual no seu povo, mas desusada na Europa, a hotentote (palavra que, em holandês, significa *gaga*, uma designação já de si depreciativa para a comunidade sul-africana que era

assim referida por se expressar numa língua incompreensível aos colonizadores), com a altura de uma criança de 12 anos (cerca de um metro e meio), exibia os sinais normais da esteatopigia: ancas e nádegas exageradamente largas. O seu corpo continha uma segunda característica, desta feita cultural, que suscitava um interesse acrescido por parte dos europeus: os órgãos genitais excessivamente desenvolvidos por meios artificiais. Era este o elemento mais distintivamente estranho e chocante para a sensibilidade ocidental do tempo. A “cortina do pudor”, como tinha sido eufemisticamente verbalizada por Lineu, representava aos olhos da comunidade científica europeia uma prova da inferioridade moral e da inequívoca animalidade da comunidade bosquímane, pois acreditava-se que os seres humanos mais avançados do ponto de vista físico e ético eram sexualmente contidos, ao contrário dos selvagens. A associação que há largos séculos havia sido estabelecida entre a aparência e as características morais dos humanos⁴ saía, assim, reforçada por intermédio de valores e práticas culturais estranhas ao ocidente, prejudicando ainda mais a imagem da Vénus Hotentote, como Sara Baartman era anunciada nas exposições públicas.

Saartjie Baartman é a prova de como um corpo pode ter uma dimensão política. Ela é mais do que uma aberração – serve de modelo de comparação para acentuar a beleza europeia: o corpo desviante fica associado a povos inferiores em físico, intelecto e moralidade. Se no século XIX o corpo europeu masculino representa a normalidade, o corpo de uma mulher negra expressa a sua radical alteridade relativamente ao modelo. A sul-africana do século XIX serve, assim, não só para marcar a diferença entre homens e mulheres, como para reforçar a construção da identidade masculina europeia enquanto critério de avaliação do humano. Nos antípodas do modelo masculino caucasiano, o corpo feminino negro expressava a diferença radicalmente anormal e inferior quando comparada com o corpo masculino europeu. Nesta visão do Outro convergem categorias de raça e sexo que universalizadas acabam por criar o estereótipo da hiper-sexualidade da mulher negra, que acabou por ser estendida à totalidade dos africanos. As grandes dimensões dos órgãos genitais (ainda por cima manipulados) e das nádegas tiveram como efeito criar o “mito científico” de que o tamanho era directamente proporcional ao apetite sexual, o que fazia das negras fêmeas devassas que não tinham domínio sobre o seu corpo, pura natureza não modificada pelo sentido moral. Através delas a raça branca reforçou a sua imagem de raça superior: civilizada, comedida, inteligente. Funda-se, deste modo, a crença de que a sexualidade feminina externa à configuração ocidental é em geral patológica. O corpo de Saartjie torna-se, assim, um ícone da diferença sexual.

⁴ A relação entre a aparência física e as emoções e traços de personalidade assume especial incidência no barroco, nomeadamente nos estudos de Descartes (*As paixões da alma*, 1649), Charles Le Brun (*A expressão das emoções*, 1668) e Roger de Piles (*Curso de Pintura por princípios*, 1708).

Saartjie é, portanto, apresentada na sua nudez estranha aos olhos do europeu branco como uma fêmea inferior, com um apetite sexual primitivo, excitando os homens e escandalizando as senhoras. Uma ilustração francesa, desencontradamente intitulada ora “La Belle Hotentot”, ora “Os curiosos em êxtase” ironiza a “beleza” retratada com comentários como: “Oh! Que belo bife!” e “Ah! Que cómica é a natureza.” Igualmente ofensiva é uma caricatura que funda o preconceito ocidental no cânone visual dos grandes mestres europeus.⁵ Inspirando-se em diversas representações da deusa Vénus com Cupido (Ticiano, 1555, Rubens 1608 e 1613, Velásquez, 1647-1651, por exemplo), a caricatura de Sarah Baartman rompe, porém, com o modelo ocidental da representação da deusa. Apresentando-se com peles e acessórios que a remetem indiscutivelmente para o campo dos povos primitivos, ela distingue-se da deusa na cor da pele, no modo como está vestida e penteada, bem como no olhar que lança, malicioso e sedutor, ao espectador humano. A Vénus das representações europeias não seduz os humanos, colocando-se numa pose que dificulta o contacto visual directo e frontal, muitas vezes, através do recurso mediador do espelho que mostra sem permitir o olhar directo. O poder de sedução de Saartjie é acentuado pela interpelação directa de Cupido ao observador: “Take care of your Hearts!” Se há que ter cuidado com ela, a Vénus Hotentote não é uma deusa, mas uma mulher perigosa, a *femme fatale* que coloca a virtude masculina em perigo.

Profusamente representada em desenhos, gravuras e caricaturas, Baartman adquire uma dimensão ficcional. Na qualidade de imagem, ela transforma-se em objecto segundo, duplo do humano, representação do corpo híbrido por excelência, e intensifica a já de si extremada reacção oitocentista à imagem do diferente: considerada uma aberração e uma curiosidade científica – meio humana, meio animalesca, ela é o elo que faltava para ligar os animais irracionais aos seres humanos.

A Vénus Negra constitui, assim, um corpo insólito, partilhando do humano, do animalesco e do divino pagão – a tripla natureza que a caracteriza expulsa-a para fora dos lugares tradicionalmente associados ao feminino humano. Desse modo, ela aparece como um animal (vivendo em jaulas), um diabo (perversa na carga erótica que carrega) e um monstro (na diferença física que ostenta relativamente às mulheres ocidentais), etiquetas derivadas dos padrões intolerantes da cultura europeia, não da natureza. Nessa qualidade sofre as mais terríveis crueldades e humilhações; é vendida, alugada, acorrentada, exibida numa jaula, pintada, desenhada, tocada e observada em nome do divertimento e da ciência, não como sujeito dotado de identidade e consciência, mas como objecto à mercê dos interesses alheios. Vive, assim, numa moldura de pura visualidade que a transforma num simulacro da pessoa que podia ter sido. Morre com cerca de 26 anos, na sequência de complicações pulmonares causadas pela excessiva

⁵ Figura 2.

exposição ao frio, e permanece até hoje como um ícone da repressão colonial, nunca abandonando, portanto, a condição de imagem.

O sucesso europeu destes espectáculos rapidamente chega ao continente americano. Em 1906, Ota Benga⁶ é trazido do Congo e exibido todas as tardes, no Parque Zoológico de Nova Iorque, no Bronx, numa jaula com macacos. Ota Benga apenas tinha por companheiros outros animais, em concreto um orangotango, que se dizia possuir uma inteligência quase humana, e um papagaio, também trazido de África. O público, que variava entre 300 a 500 pessoas por hora, ria ruidosa e incessantemente perante o espectáculo proporcionado pelo facto de o orangotango estar sempre agarrado ao africano. Uma notícia publicada em *The New York Times*, a 10 de Setembro de 1906, relatava o seguinte: “The Bushman didn’t seem to mind it, and the sight plainly pleased the crowd. Few expressed audible objection to the sight of a human being in a cage with monkeys as companions, and there could be no doubt that to the majority the joint man-and-monkey exhibition was the most interesting sight in the Bronx Park.”

A certa altura, o autor da notícia afirma: “... one had a good opportunity to study their points of resemblance. Their heads are much alike and they both grin in the same way when pleased.” A comparação entre o homem e o macaco chega à seguinte formulação: “Many of those in the crowd who watched Benga’s antic doubted if he was a human being, and one heard questions in various languages. «Ist dass ein Mensch?» a German woman asked for instance.”⁷

Estes dois casos demonstram de forma inequívoca que, no articulado dos impérios coloniais de finais do século XIX / princípios do século XX, a representação do Outro é um factor crucial de consagração das hierarquias das raças e de domesticação do diferente. A transformação do Outro numa imagem visual (quando é desenhado ou fotografado), performativa (quando encenado) ou verbal (quando descrito ou noticiado) integra-o numa rede de dominação política legitimada pelos discursos científicos.

É certo que a representação do Eu sempre se efectuou contra o pano de fundo da representação do Outro e que a segunda raramente resistia à tentação da crítica ao diferente. Mas uma novidade distingue as representações do século XIX relativamente às de épocas anteriores: as imagens agora produzidas difundem um retrato marcadamente negativo do Africano, que penetra rápida e fortemente no corpo social graças aos novos e mais eficazes métodos de difusão de imagens. Não nos esqueçamos do temor que os Bárbaros e os infiéis suscitavam junto dos gregos ou dos cruzados, nem da aura positiva que envolve o bom selvagem de

⁶ Figura 3.

⁷ Intitulado “MAN AND MONKEY SHOW DISAPPROVED BY CLERGY; The Rev. Dr. MacArthur Thinks the Exhibition Degrading. COLORED MINISTERS TO ACT The Pygmy Has an Orang-Outang as a Companion Now and Their Antics Delight the Bronx Crowds”, de autor desconhecido, o artigo pode ser consultado em linha no sítio: http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?_r=1&res=9C04E7D81F3EE733A25753C1A96F9C946797D6CF

Rousseau, no século XVIII. Por medo ou por benevolência, o ocidental manteve, no passado, um certo grau de respeito em relação ao exótico que se extingue com o colonialismo. As representações que esta época produz dos africanos accionam um mecanismo de inferiorização dos povos colonizados validado quer pelas imagens que os dão a conhecer, quer pelo discurso científico que os estuda e lhes atribui uma posição recuada na escada da evolução humana. Exemplos disso são o *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de Joseph Artur de Gobineau (1853-1855), cujos critérios de hierarquização conducente à superioridade da raça branca incluem tópicos tão subjectivos quanto “a beleza das formas, a força física e a inteligência”⁸ ou ainda uma obra britânica de 1857, *Indigenous races of the Earth*⁹ que ilustra a posição intermédia da raça negra entre o modelo Grego e o símio, através duma comparação entre os crânios dos três representantes de cada patamar hierárquico. Na base da pirâmide, o Negro representa a mais inferior das raças, situando-se todas as outras entre os dois extremos do branco e do negro.

Quando o século XIX reforça a distinção entre *ser* um corpo e *ter* um corpo, não remete apenas as mulheres para esta versão de identidade limitada a um corpo que não se chega a possuir. As chamadas raças inferiores também se definem pelo despojamento do próprio corpo, o que favorece a sua conversão em material (numeroso e variado) quer de pesquisa quer de ilustração científica. Com o passar do tempo, a docilidade dos colonizados – mais depressa resultante de impotência do que de consentimento em face do poder do homem branco – foi interpretada como factor de validação do discurso civilizador do Ocidente.

Fotografias tiradas em África nos finais do século XIX continuam a reproduzir imagens estereotipadas dos Africanos. Como podemos ver pelas inscrições que acompanham as Figuras 4 e 5, o fotógrafo europeu encena e cataloga os africanos sob dois estereótipos dominantes: sexo e guerra. No primeiro caso, a rapariga é representada enfeitada e em pose artificial para servir um propósito forçado, expresso na inscrição que vemos à esquerda “Zulu girl waiting for her lover”¹⁰. Impõe-se questionar por que razão há-de uma mulher jovem, apresentando-se na pose, no contexto e com os acessórios que esta fotografia ostenta, estar à espera do amante e não descansando ou simplesmente mostrando-se como imagem segundo as solicitações de quem a fotografa? Ou porque é que simplesmente não se diz dela aquilo que mais tarde veio a ser o título dado a esta fotografia: “Woman seated in a studio”? A resposta é simples: porque o que está em causa não é uma representação da realidade, mas uma encenação do Outro, a qual, por seu turno, transmite um pré-conceito.

⁸ *apud* PASCAL *et alii*, op. cit., p. 42. Tradução nossa.

⁹ Josiah Clark Nott e George Robins Gliddon defenderam nessa obra, anterior a Darwin, que a raça negra se situava a meio caminho entre o modelo grego e o chimpanzé. Esta ideia é apoiada numa comparação entre os crânios de um indivíduo branco, um negro e o de um chimpanzé.

¹⁰ Michael STEVENSON e Michael GRAHAM-STEWART, *Surviving the Lens. Photographic Studies of South and East African People, 1870-1920*, London: Fernwood Press, 2001, p. 75

A foto do Chefe Teteleku também fabrica e difunde uma imagem estereotipada do Outro: reproduzida em *South Africa: its history, heroes and wars*, de W. Douglas Mackenzie, uma obra de 1899, esta fotografia aparece com a seguinte legenda: “Chief Teteluki – Natal. Not a Bird of Paradise – a Zulu warrior – the professional rapine and slaughter maker of South África”¹¹. Sexo e brutalidade são as duas etiquetas que acondicionam os africanos na prateleira dos instintos e dos comportamentos primários, não mediados seja pela nobreza de sentimentos seja pelo uso da razão.

Integrados no ambiente a que pertencem, os africanos fotografados em África retêm a qualidade humana que as representações em solo europeu, no contexto dos zcos humanos, lhes suprimira. No entanto, muito embora as fotografias de África não enquadrem os colonizados numa moldura de animalidade, mas de ligação ora a uma natureza predominantemente vegetal ora a interiores civilizados, mantém-se, como se vê através destes dois casos fotográficos, a sugestão de inferioridade moral dos africanos. Além disso, são raros os casos de representação lado a lado de brancos e negros. Uma das fotografias mais extraordinárias do período é uma imagem de grupo¹² representando mulheres e crianças, tirada no Egipto, nos finais do século XIX, por G. Lekegian, figura misteriosa de quem pouco se sabe, excepto que etiquetava as suas fotografias em inglês e em francês, gostava de se apresentar como “photographer artistique”, tinha cartões profissionais impressos em Viena, escritos em inglês e dizendo “Photographers to the British Army of Occupation”. A expressividade das pessoas da fila de trás – os mais velhos do grupo – assume destaque especial nesta representação. Os fotografados revelam no seu rosto e na pose que o corpo assume, as várias reacções à presença estrangeira. Da esquerda para a direita: a cabeça baixa sem sorriso, o rosto contraído, o corpo hirto expressam resistência, insubordinação passiva, como quem diz: “fotografame, já que queres e podes, mas não te devolverei o olhar”¹³; ao lado a resignação: “estou cansada demais para te contrariar”, ao meio, a simpatia de quem se encontra dividida entre a aprovação e o receio, à direita a desconfiança, e um pouco afastado do grupo, o rapaz mais velho, que não pertence nem à fila da frente, porque já não é criança, nem à fila de trás, porque não é mulher, que está vestido como os rapazes, mas na fila das mulheres e dos mais velhos, destaca-se não só pelo afastamento físico, mas pela absoluta frontalidade do rosto e do olhar e pela verticalidade do corpo: sem ombros descaídos, sem cabeça de lado, sem olhar oblíquo. Trata-se de uma figura simultaneamente frágil (sentido derivado da sua juventude e magreza), poderosa, porque destemida (a frontalidade é indício de coragem) e alerta.

¹¹ *idem*, p.80

¹² Figura 6.

¹³ Havia, por parte de povos não europeus, o receio de que o mecanismo fotográfico roubasse a alma, subtraindo ao indivíduo a sua componente espiritual.

Chegados ao século XX, uma grande parte destas fotografias continua a cobrir o género do retrato individual, dividindo-se entre a representação dos “melhores espécimes”¹⁴ e dos mais bem adaptados aos costumes da civilização europeia¹⁵. Sublinhe-se a presença do cristianismo nalgumas fotografias, resultante, sem dúvida da actuação missionária da Igreja nas colónias africanas. À medida que caminhamos pelo século XX, a representação dos africanos abandona o registo estereotipado e ganha objectividade, à medida que se avança na tentativa de fundir o retrato com o registo documental exacto e impermeável à intervenção pessoal do fotógrafo sobre a realidade representada. O fotógrafo procura captar imagens que mostrem ao Ocidente o Outro nas condições objectivas da sua vida e cultura: o transporte das crianças¹⁶, o pentear do cabelo¹⁷, a apanha do algodão¹⁸, a vida em cativeiro¹⁹.

Em certas representações fotográficas, sobressai a expressão sorridente no rosto da maioria dos escravos ou dos africanos, em geral. Entre as duas guerras mundiais, as representações do Outro mostram-no não já como um selvagem exótico, mas como um subalterno, que ao deixar-se domesticar, comprova a legitimidade dos valores e das práticas ocidentais e mostra ser merecedor de ascender a um patamar de maior proximidade com o modelo humano dominante.

Nos anos 50, à medida que África se organiza politicamente e desenvolve o espírito independentista que levaria a que, em 1960, 16 comunidades se constituíssem como estados soberanos (em 2010 comemorou-se os 50 anos da independência de 16 países: Togo, Burkina Faso, Madagáscar, Congo, Somália, Benim, Camarões, Nigéria, Níger, Costa do Marfim, Chade, República Centro-Africana, Gabão, Senegal, Mali e Mauritânia), os africanos ainda aparecem na fotografia ocidental numa posição inferior aos brancos, uma realidade de que têm dolorosa consciência, como se prova pelo auto-retrato com que se definem como os “danados da terra” (expressão retirada duma canção cantada pelos proletários do século XIX) – isto é, os verdadeiros deserdados de terra e de pão (veja-se a obra de Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, datada de 1961, Paris, La Découverte, 2006). A referência a este livro justifica-se, não só pelo título, que expressa uma maldição para os povos de África, mas também pelas palavras de Jean-Paul Sartre que abrem o prefácio da primeira edição da obra, em 1961: «Il

¹⁴ Vide fotografias intituladas “Korana girl” e “Morolong youth”, in: Michael STEVENSON, Michael GRAHAM-STEWART, *Surviving the Lens... op. cit*

¹⁵ “Portrait of a person wearing a cross” e “The Happy Couple”, in Michael STEVENSON, *Surviving...*, op. cit.

¹⁶ *Idem*, p. 51.

¹⁷ *Idem*, pp. 109 e 125.

¹⁸ *Idem*, p. 134.

¹⁹ *Idem*, p. 133.

n'y a pas si longtemps, la terre comptait deux milliards d'habitants, soit cinq cent millions d'hommes et un milliard cinq cents millions d'indigènes.»²⁰

A nossa extremada sensibilidade para o politicamente correcto não pode senão ressentir-se do facto de a Terra que Sartre referir não só não ter mulheres, como os seus habitantes se dividirem em duas categorias: uma minoria de homens e uma maioria de indígenas, como se estes últimos não coubessem na categoria do humano.

Roland Barthes disse em vários lugares e por diversas vezes que por trás de uma imagem existe sempre um texto. Os casos aqui apresentados contêm narrativas subjacentes às imagens que a fotografia ocidental revelou dos africanos, as quais nos permitem surpreender nas imagens histórias de identidade ocultas sob a representação visual do Outro. Mais do que fornecer conclusões, este estudo breve de algumas imagens fotográficas coloniais pretende sensibilizar para uma reflexão orientada para o outro lado do espelho: aquele em que a lente não disciplina a luz (definição que recupera o sentido etimológico de fotografia – *escrita da luz*), mas verbaliza sombras: os duplos dos Africanos, feitos imagem ou corpos segundos, trespassados por estereótipos, ideologias e preconceitos que os colocam no palco de uma alteridade encenada.

²⁰ J. P. SARTRE, in Frantz FANON, *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 17.

BIBLIOGRAFIA:

Barbara CHASE-RIBOUD, *Vénus Negra* (tradução de Lídia Geer), Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 2005 [2003].

Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2006 [1961].

Gabriel BAURET, *A fotografia: história, estilos, tendências, aplicações* (tradução de J. espadeiro Martins), Lisboa, Edições 70, 2006.

Michael Stevenson, Michael GRAHAM-STEWART, *Surviving the Lens. Photographic Studies of South and East African People, 1870-1920*, London, Fernwood Press, 2001.

NOTT, J. C., GLIDDON, G. R, *Indigenous Races of the World* (1857), Philadelphia: J. B. Lippincott & Co, London: Trübner & Co. Fonte em linha: <http://books.google.pt/books?id=IdUKAAAAIAAJ&dq=%22indigenous+races+of+the+earth%22&printsec=frontcover&source=bl&ots=KCRemqcPPh&sig=gjQPusEbYj4RaOa31NbqACUpZpA&hl=pt->.

Pascal BLANCHARD, Nicolas BANCEL, e Sandrine LEMAIRE, “Le spectacle ordinaire des zoos humains”, in Ignacio RAMONET, Dominique VIDAL, Alain GRESH, (ed.), *Manière de Voir. Polémiques sur l’histoire coloniale*, n.º 58, Paris, SA *Le Monde Diplomatique*, Julho-Agosto de 2001.

René DESCARTES, *Discurso do método. As paixões da alma*. Lisboa, Sá da Costa (1992). Disponível (em linha) em: <http://www.scribd.com/doc/26646208/DESCARTES-As-Paixoes-da-Alma>.

Romuald FONKUA, “Le noir vu par le blanc: aux sources du malentendu”, in Franz-Olivier GIESBERT (dir.), *Le Point. La pensée noire: Les texts fondamentaux*, n.º 22, Abril-Maio de 2009.

Sander GILMAN, *Disease and Representation: Images of Illness from Madness to AIDS*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1988.

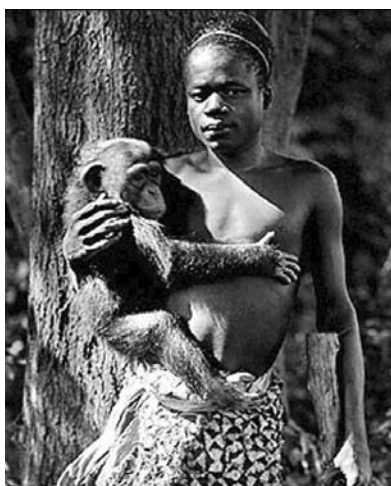
“MAN AND MONKEY SHOW DISAPPROVED BY CLERGY; The Rev. Dr. MacArthur Thinks the Exhibition Degrading. COLORED MINISTERS TO ACT The Pygmy Has an Orang-Outang as a Companion Now and Their Antics Delight the Bronx Crowds”, de autor desconhecido, o artigo pode ser consultado em linha no sítio: New York Times, 1910. Disponível em linha no sítio: http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?_r=1&res=9C04E7D81F3EE733A25753C1A96F9C946797D6CF



▲ FIG. 1



▲ FIG. 2



▲ FIG. 3



▲ FIG. 4



▲ FIG. 5



▲ FIG. 6

PERSPECTIVAS PARA O ESTUDO DA EVOLUÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES DOS AFRICANOS NAS ESCRITAS PORTUGUESAS DE VIAGEM: O CASO DA “GUINÉ DO CABO VERDE” (SÉCS. XV-XVII)

JOSÉ DA SILVA HORTA*

Neste capítulo procuro recuperar a perspectiva de uma primeira investigação que desenvolvi sobre as representações do Africano nas escritas de viagem até inícios do século XVI e avaliar até que ponto esse enfoque se ajusta, ou é satisfatório, para o estudo de um segundo período das representações portuguesas (do último quartel do séc. XVI aos finais da centúria seguinte), construídas a partir das relações com um mesmo meta-espço africano de contactos interculturais: a “Guiné do Cabo Verde” ou Grande Senegâmbia. Se o recorte espacial e, portanto, contextual, não se afigura anódino para o estudo em causa, as reflexões que se seguem poderão ser pertinentes para uma análise comparada e interconectada das representações relativas a outras regiões e experiências de contacto quer africanas, quer americanas, quer asiáticas.

1. Quando comecei a interessar-me pela problemática das representações portuguesas dos Africanos (há cerca de vinte e cinco anos)¹, a primeira questão que formulei, começando por estudar as fontes medievais, foi a de saber qual

* Centro de História e Departamento de História da FLUL.

¹ José da Silva HORTA, *A Imagem do Africano pelos Portugueses: o horizonte referencial das representações anteriores aos contactos dos séculos XV e XVI*, [s.l.], Centro de História da Universidade de Lisboa (Linha de História Moderna), 1986 [1989], sep. *Primeiras Jornadas de História Moderna*, Lisboa, 2 vols., vol. II, pp. 1013-1036. Este primeiro estudo foi desenvolvido, mas reduzido no aparato erudito, no cap. II de *O Confronto do Olhar. O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas (Séculos XV e XVI)*. Portugal, África, Ásia, América, obra

teria sido o peso dos referentes culturais europeus-peninsulares e das imagens medievais na génese das primeiras *representações*, enquanto traduções mentais de um objecto que, no decorrer do séc. XV, pela primeira vez, se observava no seu espaço: o *negro*, *mouro negro*, *etíope*, *guinéu*, entre outros signos identificativos dos Africanos mobilizados pelos viajantes e autores portugueses e outros europeus que os acompanhavam.

Partia sobretudo das pistas abertas pelos trabalhos de Jean Devisse e Michel Mollat, bem como de François de Medeiros, para as imagens do Ocidente medieval² e de Luís Filipe Barreto e de Alfredo Margarido, pioneiros para o caso português³. O último, num artigo fundamental, publicado em 1984, em que com a visão do Africano se cruzava também a visão do Ameríndio, afirmava:

“Le discours portugais n’est qu’un fragment du discours européen, même si, souvent, il est le discours fondateur de cette vision [de l’Autre]. (...) Mais il est évident que la masse des informations nouvelles don’t sont porteurs les Portugais les force à proposer des façons de voir, et à mettre sur pied des taxinomies permettant de classer par analogie.”⁴

O autor sublinhava a importância da elaboração de classificações e de hierarquizações valorativas enquanto instrumento fundamental para uma “gestão” da heterogeneidade do Outro, face aos dados somáticos⁵, ao vestuário, à relação do Homem com a Natureza, à alimentação, à religião, à língua, etc., constituindo

publicada em colaboração com Luís de Albuquerque, António Luís Ferronha (coordenação) e Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Editorial Caminho, 1991, pp. 43-70.

² *L’Image du Noir dans l’Art Occidental*, vol. II, t. 1, Jean DEVISSE, De la menace démoniaque à l’incarnation de la sainteté, t. 2, idem e Michel MOLLAT, *Les Africains dans l’ordonnance chrétienne (XIVe-XVIe siècle)*, Fribourg, Office du Livre, 1979; François de MEDEIROS, *L’Occident et l’Afrique, XIIIe-XVe Siècle: Images et représentations*, Paris, Karthala, Centre de Recherches Africaines, 1985.

³ Luís Filipe BARRETO, *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Ser e Pensar nos Séculos XV e XVI*, 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983 e Alfredo MARGARIDO, “La Vision de l’Autre (Africain et Indien d’Amérique) dans la Renaissance portugaise,” in *L’Humanisme Portugais et l’Europe. Actes du XXIe Colloque International d’Études Humanistes*, Paris, Centre Culturel Gulbenkian, 1984, pp. 505–555. Estes trabalhos foram antecédidos em cerca de um quarto de século pelo livro de W. G. L. RANGLES, *L’image du Sud-est Africain dans la Littérature Européenne au XVIe siècle*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1959: o primeiro a interessar-se pela *imagem* de um espaço africano situando-a no horizonte das expectativas que nele projectava a cultura europeia. Por sua vez, Luís de ALBUQUERQUE, já na sua *Introdução à História dos Descobrimentos Portugueses* (sucessivamente reeditada depois de 1943) mostrava a importância das visões cosmográficas medievais que filtravam a compreensão do continente africano no início da expansão portuguesa.

⁴ Alfredo MARGARIDO, “La Vision...”, cit., p. 508.

⁵ Todavia, não acompanhei o autor na sua tese de uma tendência geral para a zoomorfização dos grupos não brancos, o que incluía os Africanos, baseando-se nas classificações de “pardos” ou

no seu todo uma “grelha cultural” de que dispunha o Português para representar o Africano.

Na verdade, o discurso europeu era, indubitavelmente a chave mestra para a compreensão dos textos que então designei, de forma bastante lata, por literatura de viagens (conceito que seguia o contributo clássico de Joaquim Barradas de Carvalho), numa primeira sequência textual que se iniciava c. 1453 com a *Crónica dos feitos da Guiné* de Gomes Eanes de Zurara, o discurso fundador, e tinha um primeiro ponto de chegada no início do século XVI, à volta de 1507-1508, com as descrições de Valentim Fernandes e de Duarte Pacheco Pereira – as primeiras sínteses de matéria antropológico-geográfica resultantes do período dos primeiros contactos, cerca de meio século percorrido por escritas⁶.

O espaço que justificava e justifica os parâmetros desta sequência textual e discursiva é a “Guiné do Cabo Verde”, categoria espacial de época que a historiografia tem progressivamente vindo a assumir como conceito operativo na definição da escala de análise histórica com o par, homólogo, de *Grande Senegâmbia*⁷.

Porquê autonomizar um espaço como objecto e contexto de análise das representações e não apenas um período em diferentes espaços? A opção que se colocou foi, desde início, de adequação metodológica: a evidência carreada nas fontes de que, para compreender as representações decorrentes dos contactos, teria de as correlacionar com as circunstâncias específicas em que estes ocorreram, mediante um levantamento sequencial de dados, contacto por contacto. As variações do registo *axiológico* das representações do Outro (Tzvetan Todorov) teriam forçosamente de ter em consideração a sequenciação

“mulatos”, por exemplo. Cf. a discussão deste ponto em José da Silva HORTA, *A representação...*, ob. cit. na nota seguinte, pp. 249-251.

⁶ José da Silva HORTA, *A representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508)* [s.l., Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, s.d.], sep. *Mare Liberum. Revista de História dos Mares*, n.º 2, Lisboa, 1991, pp. 209-339, índice final [publicação integral de uma tese de mestrado apresentada em 1990].

⁷ Ver, entre outros, o pioneiro, Avelino Teixeira da MOTA, “Contactos Culturais Luso-Africanos na ‘Guiné do Cabo Verde,’” *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* ser. 69, n.º. 11–12 (1951), pp. 659–667 e Jean BOULÈGUE, *L’impact économique et politique des navigations portugaises sur les peuples côtiers. Le cas de la Guinée du Cap Vert (XVe-XVIe Siècles)*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1988. Mais recentemente, ver José da Silva HORTA, “Evidence for a Luso-African Identity in ‘Portuguese’ Accounts on ‘Guinea of Cape Verde’ (Sixteenth-Seventeenth Centuries)”, in *History in Africa. A Journal of Method* (vol. 27), 2000, pp. 99-130 e idem, *A ‘Guiné do Cabo Verde’: produção textual e representações (1578-1684)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/FCT (no prelo) [publicação revista de tese de doutoramento apresentada em 2002]. Na sequência da conceptualização de Boubacar BARRY sobre a “Grande Sénégal” foi feita uma aproximação ao primeiro conceito, com Eduardo Costa DIAS e Peter MARK no número especial da revista *Mande Studies*, 2007 [2010]: *Trade, Traders and Cross-Cultural Relationships in Greater Senegambia* desenvolvendo a problemática seminal de Barry em torno do conceito de Grande Senegâmbia.

de contactos de diferentes naturezas, nomeadamente bélicos ou pacíficos, de guerra ou de comércio. Só a partir de uma visão contextualizada, por diferentes espaços e diferentes tempos de contacto — bem como por diferentes tipos de textos e discursos — seria possível partir para uma tentativa rigorosa de identificar denominadores comuns das representações, em particular na longa duração. O avanço recente da historiografia nesta direcção⁸ viabilizará uma tal operação de síntese.

Porquê autonomizar aquele espaço, em concreto? Na verdade, num primeiro momento a escolha recaiu sobre ele porque não só constituía, com a bacia do rio Senegal, o início da África Negra para um observador europeu que se aproximava de Norte para Sul — vista por este como uma descontinuidade humana e natural —, como no seu limite meridional, a Serra Leoa, compunha o denominador comum a toda uma sequência textual, a que em período posterior se acrescentariam os limites a leste: os contrafortes do Fuuta Jalon. Possibilitava, portanto, as comparações que desejava fazer para definir as regularidades no discurso antropológico em causa. Num segundo momento, noutra investigação, o que apenas se intuía foi verificado: esse espaço mantinha-se com autonomia no caso português, suscitando a produção, de um corpo textual próprio sobre a África e os Africanos⁹.

2. O recuo ao horizonte referencial das representações medievais permitiu-me compreender que a experiência peninsular tinha marcado profundamente as representações dos africanos, quer os Norte Africanos, quer os Sara e Subsarianos, neste ponto levando à construção de uma grelha com especificidades importantes face a outras representações europeias, sobretudo as norte-europeias muito distantes, por exemplo, do contacto com o Magrebe e com o Islão. Esta grelha foi construída antes dos contactos directos na África Subsariana e após-lhes o seu selo com tudo o que tinha de estereotipado e simplificador. Mas também podemos dizer que os viajantes portugueses, inseridos no contexto tardo-medieval da Península Ibérica, se encontravam, no início da expansão europeia quatrocentista, numa posição mais favorável do que outros viajantes europeus para estabelecer

⁸ O melhor exemplo é o estudo de Carlos ALMEIDA, *Uma Infelicidade feliz. A Imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do século XVI-primeiro quartel do século XVIII)*, dissertação de Doutoramento em Antropologia/especialidade de Etnologia, FCSH da Universidade Nova de Lisboa, 2009 (trabalho que vem na sequência da tese de mestrado do autor apresentada em 1997). A necessidade historiográfica de uma prévia análise por espaços já foi por mim sublinhada em “O Africano: produção textual e representações”, in *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*, dir. de Fernando Alves Cristovão. [2ª ed.], reimpressão da obra, Coimbra, Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, L3, FCT/Almedina, 2002, pp. 274-275 (1ª ed., Lisboa, Edições Cosmos, 1999).

⁹ José da Silva HORTA, A ‘Guiné do Cabo Verde’..., cit.

uma aproximação às sociedades africanas no plano do conhecimento e das expectativas. A coexistência de religiões na Península, bem como a continuidade das relações histórico-culturais com o Norte de África anteriores ao século XV:

- 1) apartaram as imagens portuguesas das visões mais deformadas do Islão típicas do Norte da Europa medieval (o que não significa que o cânon ocidental sobre os “Maometanos” não fosse largamente partilhado);
- 2) facilitaram a futura identificação do – e interacção com – o Islão em África, inclusive na África Ocidental¹⁰;
- 3) permitiram um contacto com escravos africanos, incluindo escravos negros, que chegavam aos mercados pelos eixos comerciais transarianos, maior do que noutras regiões europeias: os estereótipos mais negativos associados a homens negros, enquanto criaturas monstruosas, depois desconstruídos pelas sucessivas viagens atlânticas, teriam mais dificuldade em serem geralmente aceites (independentemente da continuidade das imagens escatológicas do demónio como negro);
- 4) tornaram propício o desenvolvimento de um discurso teológico trecentista dos Mendicantes, que tornou pensável a conversão do Mouro Negro, tendo como base a elaboração de um sistema de classificação dos grupos consoante as suas diferentes religiões. As significações associadas às categorias resultantes desse sistema penetraram profundamente nas mentalidades, nomeadamente pela via da pregação, cuja recepção superava o âmbito cortesão.

Neste sistema, fora do Cristianismo e do Judaísmo havia lugar para uma distinção clara entre Muçulmanos (os Mouros) e não Muçulmanos: os Gentios (*idólatras* ou não *idólatras*). Estes, ao contrário dos Judeus e dos Muçulmanos – alvos de uma valoração profundamente negativa – eram considerados potencialmente convertíveis ou, mais precisamente, a sua condição não apresentava, à partida, os enormes obstáculos à evangelização que se esperavam dos primeiros. Deveriam, portanto, constituir um especial alvo de proselitismo cristão. Esta classificação teve um forte impacto nos discursos e nas práticas dos círculos responsáveis pela expansão portuguesa na dinastia de Avis e marcou profundamente as representações sobre os Muçulmanos e os não Muçulmanos nos séculos seguintes.

Com o lastro da análise das fontes medievais portuguesas, avancei para a proposta de um modelo de análise que, para o período dos primeiros contactos, permitisse sobretudo perceber a forma como os viajantes, portugueses e outros europeus, organizavam e pensavam a massa de dados agora à sua disposição, modelo sumariamente esquematizado no quadro I:

¹⁰ A vantagem desta familiaridade ibérica na Senegâmbia foi já sublinhada por Peter MARK, *“Portuguese” Style and Luso-African Identity: Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2002, p. 93.

Quadro I: Níveis e categorias de representação do Africano (c. 1453-1508)

CORPO	categorias e signos identificativos: Branco/Negro/baço, pardo... organização da descrição e sistema de adjectivação: caras e corpos, cabelos crespos, curtos, desafeiçoados, presença razoada...
CRENÇAS	categorias: Cristão/Judeu/Mouro/Gentio-idólatra (-) (-) (-) (+/-) (-) (-) e (+) indicam tendências de valorização ou desvalorização
MODO DE VIVER	códigos de descrição e de avaliação: alimentação-trabalho/guerra/vestuário/habitação/organização social (“costumes”)/entendimento-racionalidade categorias: Bárbaro, Bestialidade/Polícia

No nível de representações das *crenças*, a especificidade acima notada é importante até porque noutros países europeus¹¹ o sistema de classificação corrente era bem mais simplificado: em vez de diferenciar Muçulmanos de não Muçulmanos, uns e outros eram integrados no seio de uma vaga categoria de “Pagãos”, definição considerada suficiente e que era por exemplo veiculada pela tradição tomista. Por outro lado, já no decorrer dos seus contactos com as costas africanas atlânticas, usavam frequentemente a categoria de Mouro (*Maures*, *Moors*, *Mohren*, etc) para designar os Negros¹² (pela via do latino *mauri* e do topónimo *Mauritania* da herança cosmográfica clássico-medieval), circunstância

¹¹ Tal não se aplicará aos viajantes europeus que acompanharam os portugueses na exploração das costas africanas. Por exemplo, os viajantes italianos do período henriquino, com destaque para o veneziano Alvise da Ca’ Da MOSTO (ou CADAMOSTO), os quais, além da experiência de contacto inter-religioso, conviveram com os portugueses ou tiveram acesso directo a informantes africanos. Pela pena de Cadamosto nas suas *Navigazioni* temos mesmo a primeira clarificação europeia das crenças dos habitantes subsarianos (cf. José da Silva HORTA, *A representação...*, cit., p. 263 e segs.).

¹² Ainda em 1667, Nicolas VILLAUT, Sieur de Bellefond, viajando na costa da Serra Leoa, usa este signo — “Mores” — para identificar os habitantes locais. Ver infra, na nota 19, a ob. cit., pp. 199-200.

que dificulta, por vezes, o trabalho de decodificação das representações dos Africanos nesses relatos.

Em contrapartida, no modelo de origem peninsular medieval, se um Mouro era Negro, era suposto ser mais facilmente convertível ao Cristianismo por se considerar que, enquanto Negro, pertencia à geração bíblica dos Gentios (na sua leitura neo-testamentária)¹³. As imagens negativas do Negro como monstruoso ou demoníaco, associadas à cor da pele, reaparecem em casos particulares e nunca generalizadas aos Africanos. Pelo contrário, a importância desta matriz peninsular, que pesou, de facto, nas primeiras representações quatrocentistas, está no facto da cor da pele e outros caracteres somáticos do indivíduo¹⁴ serem menos relevantes do que a sua filiação religiosa efectiva ou genealógica. Era sobretudo a religião, e as expectativas que a ela estavam associadas, que marcava mais profundamente as representações dos Africanos no início dos contactos e nos séculos seguintes. Tal estendia-se às concepções da própria África enquanto continente dividido por grandes espaços religiosos, usando o modelo similar ao da classificação acima mencionada: essencialmente dividido entre o Islão e a Cristandade (associada à suposta vastidão dos reinos na órbita do mítico Preste João) mediados por uma película de Gentilidade facilmente rompível pelo avanço dos viajantes. A realidade impôs-se bem diferente e foi desconstruindo este imaginário espacial: as representações adaptaram-se à necessidade de se valorizar os espaços *gentios* africanos, de estabelecer relações político-diplomáticas com os seus dignitários e de começar a organizar o processo de *missionação* (operação tardia, que dá os primeiros passos apenas nos finais do século XV).

De uma forma esquemática, a evolução das representações pode ser pensada a partir de um eixo de interconexão permanente que articula por um lado as imagens e representações com as condições de produção de textos e discursos¹⁵, por outro com a natureza dos contactos, por outro ainda, com as atitudes face os Africanos. A evolução em causa, tem de considerar as transformações no seio de cada uma destas três esferas estreitamente interconectadas.

¹³ Um passo bem conhecido do capítulo XVI da *Crónica dos Feitos da Guiné* de ZURARA (1453-c.1460) é muito claro a este respeito. Outra evidência se pode encontrar, por exemplo, recuando ao século XIII nas *Cantigas de Santa Maria* de AFONSO X, com larga voga em Portugal na centúria seguinte, que mostram como a vontade de conversão de um mouro negro supera a tentação demoníaca.

¹⁴ Neste ponto, discursos como o do cronista Zurara, representativo do pensamento dominante na Corte de Avis, limitavam-se a seguir a óptica de raiz patrístico-tomista, segundo a qual os elementos físicos do corpo, como a cor ou a altura, eram acidentes e não a essência da natureza humana de um indivíduo. Tal não significa que outras interpretações, nomeadamente de matriz não erudita, pudessem divergir desta posição, como o capítulo XVI citado também deixa, implicitamente, transparecer.

¹⁵ Não aludo aqui a esta vertente desenvolvida em A “*Guiné do Cabo Verde*”..., cit., v.g.

A evolução das representações dos Africanos: Eixo de interconexão



A natureza do relacionamento com as sociedades oeste-africanas na sequência do avanço dos navios portugueses ao longo do litoral africano e do estabelecimento de contactos políticos e comerciais, em meados do século XV, foi importante para a dinâmica das atitudes e das representações. Na África Ocidental, os Portugueses não estavam realmente a travar uma guerra contra os “infiéis”, como ocorreria persistentemente no Magrebe. Depois de uma estratégia pacífica lhes ter sido imposta pelos governantes africanos e seus guerreiros, a partir de c.1448 procuraram assegurar as melhores condições para o comércio na medida do respeito pelas regras locais vigentes assentes na paz. A guerra, salvo contra os rivais europeus, seria evitada até ao limite (um processo diverso ocorreria a partir do último quartel do século XVI no centro-oeste do continente). A primeira preocupação dos viajantes portugueses foi a identificação da religião. Seria melhor, segundo eles, tratar de política e do comércio com um parceiro não-muçulmano do que com um muçulmano e melhor ainda se se tratasse de um cristão. Essa seria uma das razões fortes para as tentativas *formais* de cristianização que, no entanto, para o espaço em causa seriam mais tardias.

Não se pretende com isto dizer que afora a “fé” ou “lei” os outros níveis de representação não foram igualmente importantes. As sociedades oeste-africanas foram essencialmente descritas e situadas quer no *nível de representação* das *crenças*, quer no do *modo de viver*, cada um com os seus próprios códigos, ou,

para usar os conceitos homólogos de Joan-Pau Rubiés, através da *linguagem da Civilização* e não apenas pela *linguagem do Cristianismo*¹⁶. Ou seja: as competências mercantis e tecnológicas, a avaliação da arquitectura e do vestuário, costumes e organização social, justiça e guerra, etc., tudo será objecto de escrutínio pelas escritas de viagem. O Ocidente, e especialmente a Península Ibérica (a “Espanha”), será a referência comparativa principal e o filtro da percepção, pelo menos, até ao início de uma nova sequência textual.

Porém, se as representações se afiguraram geralmente negativas e muito críticas na generalidade destes códigos de análise, no permanente jogo de espelhos com o Mesmo civilizacional, tal não ocorreu linearmente. É nesse sentido que as hierarquias sociais foram respeitadas quer ao nível das atitudes – existindo uma predisposição para as aceitar – quer ao nível das representações, seguindo uma aproximação por via da homologia e analogia com as sociedades europeias. Os escravos eram representados e tratados como escravos (e na sociedade medieval e de Antigo Regime tinham o mais desafortunado dos lugares); o virtuosismo dos artífices africanos foi reconhecido e elogiado (e deu origem a uma corrente de exportação de objectos, alguns considerados de luxo); os comerciantes africanos foram tratados como tais, estabelecendo-se relações de confiança como base para o comércio (no que o respeito pelas lógicas mercantis locais era obrigatório) e, a não ser em contextos discursivos específicos¹⁷, estes mercadores foram apreciados pelos viajantes desde que essas condições para o negócio se mantivessem; os reis e as elites africanas eram tratadas a esse nível – por exemplo o protocolo era sempre respeitado pelos reis portugueses (o mesmo sucederá com os monarcas espanhóis), na sua recepção em Portugal, nos contactos estabelecidos na Guiné ou nas trocas epistolares oficiais.

No entanto a religião era crucial para determinar as atitudes, sobretudo em território cristão. Veja-se o conhecido exemplo de *Buumi Jeleen*, muçulmano, da linhagem dos *Njaay* e enquanto tal candidato a *buurba* (rei do Jolof), baptizado D. João Bemoim e apoiado por D. João II na corte deste: assassinado na malograda expedição à foz do Senegal, o seu séquito e membros da sua linhagem foram recebidos e respeitados na ilha de Santiago como descendentes de um nobre cristão de linhagem régia. Um século depois, outros dignitários guineenses, temné, por exemplo, foram bem recebidos em Santiago, sempre pressupondo a sua cristianização feita localmente ou em território cristão. O mesmo se passou com a conversão de um príncipe papel de Bissau recebido na Corte já no final

¹⁶ Formulados pelo autor para analisar a *early ethnology* do subcontinente indiano nos séculos XIII a XVII. Ver Joan-Pau RUBIÉS, *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. xv.

¹⁷ O caso do *Esmeraldo de Situ Orbis* (1505-1508) de Duarte Pacheco PEREIRA é exemplar a este respeito, num autor fortemente marcado por uma relação negativa com os muçulmanos no Índico e escrevendo um texto que tinha o rei D. Manuel como destinatário, por contraste com a coeva *Descrição* de Valentim FERNANDES, bem mais neutra nessa apreciação.

do século XVII. A religião era considerada, por um lado, a explicação essencial para a alteridade, a ponto de, por vezes, através da categoria mista (ou de síntese) de *Bárbaro* se confundirem, ou nela se articularem *crenças e modo de viver*; por outro, complementarmente, a metamorfose individual ou colectiva do africano no nível religioso era considerada a grande porta para a sua transformação (desejável aos olhos europeus) no nível “civilizacional”, tantas vezes visto como um sinal/resultado da ausência do Cristianismo.

3. A análise das escritas de viagens e de outros textos portugueses sobre a matéria guineense para um período mais tardio, bem como uma investigação realizada, nos últimos anos, em conjunto com Peter Mark sobre outro tema, a história das comunidades de judeus na Senegâmbia¹⁸, fizeram-me ganhar uma consciência mais aguda da relevância da escolha do espaço inicialmente seleccionado. No estudo da história das representações o contexto em que a Guiné do Cabo Verde/Grande Senegâmbia se situa é o de um Mundo Atlântico em construção, para o qual não é demais salientar a importância das experiências pioneiras que tiveram lugar neste espaço africano:

- 1) Como primeira grande experiência de contacto e de interacção cultural euro-africana, o que significa que as soluções encontradas para representar as sociedades africanas poderiam servir de matriz para outras experiências mais a sul. A Guiné do Cabo Verde foi também pioneira na construção identitária decorrente da evolução das formas de relacionamento euro-africano (sobretudo luso-africano).

Investigações recentes, nomeadamente do antropólogo Francisco Freire¹⁹ e do historiador António de Almeida Mendes²⁰ levam-nos, neste plano relacional, a valorizar também o sul da actual Mauritânia, polarizado pela experiência de Arguim, mas que nela não se esgota necessariamente. Esta foi antecedida de um breve período de violência, ainda que inscrito profundamente na memória oral *bidan*, perpetrada pelas navegações portuguesas de corso a que outras intervenções guerreiras, também exógenas, se sucederam. De igual modo, torna-se progressivamente evidente a profundidade dos contactos luso-sarianos na construção das identidades locais, bem como os nexos estabelecidos entre as sociedades berberes e as subsarianas mais

¹⁸ Peter MARK e José da Silva HORTA, *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

¹⁹ Francisco FREIRE, *Narrativas naçrâni entre os bidân do sudoeste da Mauritânia: a viagem europeia e suas reconfigurações tribais*, tese de Doutoramento em Antropologia, FCSH da Universidade Nova de Lisboa, 2008.

²⁰ António de Almeida MENDES, “Child Slaves in the Early North Atlantic, Northern Senegambia to Portugal, 15th-16th Century”, in *Brokers of Change: Atlantic Commerce and Cultures in Precolonial Western Africa*, ed. por Tobias Green and José Lingna Nafafe, Oxford, British Academy/Oxford University Press, no prelo.

- próximas (wolof, fula, sereer...) e entre elas e os mercadores portugueses, particularmente judeus e cristãos-novos e seus afro-descendentes. Neste espaço a norte da bacia do Senegal a dificuldade que se apresenta a uma análise das representações é a descontinuidade da produção de textos portugueses a partir da segunda década do século XVI. O mesmo ocorre, bem mais a norte, no caso das Canárias dada a evolução da expansão ibérica naquele arquipélago que subalternizou a produção portuguesa sobre ele.
- 2) Como primeira experiência que reflecte, ao mesmo tempo que condiciona, um processo muito próprio de povoamento insular, de Cabo Verde, com destaque para a ilha de Santiago. Os seus habitantes, vivendo num meio culturalmente transversal, contaram-se entre os principais protagonistas das relações que se estabeleceram com o continente fronteiro e o trânsito cultural que se processou entre rios da Guiné e ilhas foi crucial para a construção identitária nos contextos cabo-verdiano e guineense²¹; contexto fundamental para entender as representações.
 - 3) Uma experiência importante no Atlântico africano ocidental no sentido em que na Grande Senegâmbia ocorreu, à parte do caso das Canárias acima referido, a primeira experiência de confronto entre o Cristianismo e as religiões africanas autóctones. O único em que interagem além destas o Islão (ao contrário da África Central Ocidental e, escassamente, até ao século XVII, do golfo da Guiné) com o Cristianismo, mas também com o Judaísmo.
 - 4) Uma experiência que se repercutiu nas margens americana e europeia, do Atlântico a que estava intrinsecamente ligado por laços de interdependência económicos, mas também culturais. No caso do futuro Brasil, o impacto da experiência africana sobre as representações dos Ameríndios antecede, em três décadas esses laços.

Tal confluência de circunstâncias, associadas a um mesmo espaço de contactos, obriga a olhar muito atentamente para esta experiência e avaliar as suas possíveis consequências, neste caso nas transformações operadas nas representações, numa escala espacial mais alargada; num duplo sentido, nomeadamente: das marcas que uma primeira experiência deixou nas visões de outros espaços africanos em que se produziram encontros interculturais subsequentes (a começar logo na segunda metade do século XV); de forma mais ampla, em investigações

²¹ Para a compreensão dos nexos complementares entre as ilhas e os Rios da Guiné do Cabo Verde, nunca é demais sublinhar o contributo da *História Geral de Cabo Verde*, vol. I, coordenação de Luís de ALBUQUERQUE e de Maria Emília Madeira SANTOS, vol. II e III coordenação de M^a E. Madeira SANTOS, Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia, Direcção Geral do Património Cultural de Cabo Verde-Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde/ Instituto Nacional de Investigação Promoção e Património Culturais, 1991, 1995 e 2002.

futuras que poderão avaliar as consequências da circulação de representações no Mundo Atlântico. Não pretendo ir tão longe nesta reflexão. Mas devo reconhecer que o primeiro meio século de escritas de viagem corresponde a um primeiro período da história das representações portuguesas/europeias dos Africanos da Guiné do Cabo Verde, que foi, nesta perspectiva, bem distinto daquele que se pode estudar a partir de uma nova sequência textual, especificamente portuguesa, sobre o mesmo espaço, iniciando-se no último quartel do século XVI e findando cerca de uma centúria depois.

De acordo com o esquema de interconexão acima esboçado, as representações são dinâmicas tal como as atitudes, mas a diversidade e transformação também existe entre os representantes e será sublinhada com o aprofundamento das relações afro-portuguesas. O que se segue não é mais do que um conjunto de pistas e exemplos de uma investigação que espero desenvolver sistematicamente, mas tentarei começar a responder à seguinte pergunta: o que mudou nas atitudes e representações portuguesas ao longo dos séculos XVI e XVII?

Quando avançamos para os meados/finais do século XVI temos um novo contexto de relacionamento luso-africano²² e, consequentemente um período novo na evolução das representações. Transformações e contrastes identitários marcam e diferenciam profundamente os discursos portugueses decorrentes da evolução desse relacionamento. Por um lado, os discursos europeus ou mesmo peninsulares já não bastam como pano de fundo que permita explicar a matriz das diferentes representações portuguesas; por outro, também não são os Portugueses, como conceito genérico, que poderão constituir uma unidade de análise, do lado do Sujeito representante, mas sim os diferentes perfis socio-culturais de portugueses nascidos em Portugal, nas ilhas e na Guiné, frequentemente afro-descendentes que se debruçam sobre a realidade africana. Aqui a investigação tem de valorizar de forma acrescida as tipologias textuais e discursivas (tal já tinha sido ensaiado para o primeiro período), agora associadas à distinção entre diferentes tipos de agentes culturais no sentido das relações distintas que estabelecem com as sociedades observadas e atender aos elos identitários que encadearam ou não com as ditas. Isto é, pode tornar-se **não** operatório definir o nosso objecto como as “representações portuguesas” se não situar aquilo de que falamos.

O olhar de um jesuíta ou de um franciscano recém-chegados aos Rios de Guiné, profundamente imbuído de uma grelha teológica dos finais do XVI e XVII ou o de um outro tipo de reinol, por exemplo, um capitão-mor ou outro oficial régio também de passagem, será o mesmo de um comerciante, *prático* dos Rios de Guiné, com parentes, amigos e parceiros na costa,

²² Não vou pormenorizar neste lugar o contexto de relacionamento com o espaço guineense que, na sequência da historiografia anterior, procurei tratar em *A ‘Guiné do Cabo Verde’...* Remeto para esse estudo a evidência de algumas das afirmações e das figuras a que faço referência nesta parte deste artigo.

nomeadamente entre lançados e africanos, que visita regularmente ou mesmo aonde vive? Por exemplo, um André Álvares de Almada, orgulhosamente nado e criado na ilha de Santiago, afro-descendente por parte da mãe e uma avó africana, com uma experiência familiar intensa de ligação às memórias do continente que circulavam na ilha e de contacto no exercício da mercancia na Guiné.

Nestas novas circunstâncias, a análise das representações terá de fazer-se atendendo muito menos ao contexto geral das representações portuguesas e europeias do Africano mas ao contexto específico de que elas emanam. Eventualmente identificando diferentes tipos de discurso ou mesmo diferentes discursos sobre uma mesma realidade e tratando-os separadamente. Neste contexto de relacionamento a problemática da **alteridade**, sempre presente e significativamente presente na génese das representações e na sua transposição nas escritas de viagem, se continua a ser relevante, está longe de esgotar a complexidade socio-cultural necessária para entender as representações. Revejo-me, plenamente, nas palavras de Serge Gruzinski:

“Loin des visions dualistes — l’Occident et les autres, Espagnols et Indiens, vainqueurs et vaincus — et des analyses systématiquement conçues en terme d’altérité, les sources nous dévoilaient des paysages mélangés, souvent déroutants, toujours imprévisibles. (...) les rhétoriques de l’altérité dressent des obstacles aussi redoutables que les pesanteurs des historiographies nationales”²³.

Na dialéctica Alteridade/Identidade, esta última, como afirmou Paul Voestermans, é a afirmação de quem nós somos por contraste de cada elemento do nosso modo de viver com o de outros²⁴. Neste segundo período, nas escritas de viagens de todos aqueles que, identificando-se como Portugueses, pertenciam ao *Mundo cabo-verdiano-guineense* assiste-se a um enfraquecimento dessa dialéctica dicotómica Mesmo/Outro, em certos níveis de representação pode mesmo dizer-se que há uma dissolução do sentimento de alteridade, para que parece também apontar Serge Gruzinski referindo-se a um contexto partilhado à escala do Mundo Atlântico, na mesma época, uma de muitas “histórias conectadas”. O modelo de construção da identidade partilhado no espaço da Grande Senegâmbia (e de génese anterior à chegada dos europeus) aponta para a flexibilidade, a mobilidade, por vezes mesmo a multiplicidade identitária.

²³ Serge GRUZINSKI, “Les mondes mêlés de la Monarchie Catholique et autres ‘connected histories’”, *Annales H. S. S.*, n.º 1, janvier-février, 2001, pp. 87-117.

²⁴ Paul VOESTERMANS, “Alterity/Identity: a deficient image of culture”, in *Alterity, Identity, Image: selves and others in society and scholarship*, ed. por Raymond Corbey e Jope Leerssen, Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi, 1991, p. 219.

A perspectiva de análise da alteridade permanece porém, porque a força dos referentes portugueses e europeus continua a ter o seu lugar. Neste sentido, há denominadores comuns entre diferentes agentes e escritas de viagem no processo de transformação que as representações sofrem.

O que partilharam? Para responder a esta pergunta darei apenas o exemplo da transformação das representações em relação aos muçulmanos africanos. Num primeiro momento, quatrocentista, o Mouro Negro era representado como superficialmente islamizado e, a par do Gentio, fonte de todas as esperanças de conversão; num segundo momento, porventura recuando ao início do século XVI, já eram retratados como quaisquer outros Mouros: difíceis de converter (nas penas de Valentim Fernandes e sobretudo de Duarte Pacheco Pereira); num terceiro momento, a partir do século XVI, não só eram vistos como difíceis de converter mas como inimigos e rivais da Cristandade na Guiné, dado o alargamento espacial da sua presença e o conhecimento mais profundo da sua real implantação²⁵.

O que não partilharam? No contexto luso-africano estes sentimentos anti-muçulmanos não impediram um bom relacionamento e mesmo boas parcerias. Tal como no período anterior, o facto de, por exemplo, um indivíduo que se definia como Mandinga ser pensado como muçulmano no nível de representação das *crenças* (com toda a carga negativa associada a esse nível, nesse registo das representações) não afectava a sua representação como parceiro comercial apreciado, no nível de representação do *modo de viver*. Tal apreciação mantinha-se a não ser que as circunstâncias do relacionamento tivessem dificultado ou criado obstáculos a um bom entendimento como sucede em períodos de tensão, e mesmo de guerra, num espaço que os portugueses e os seus descendentes não controlavam: nesse caso as imagens negativas emergem²⁶.

²⁵ Esta visão, na sua negatividade, está ao mesmo nível quer nos práticos, quer nos missionários jesuítas, cujos textos – na sua maior parte publicados na *Monumenta Missionaria Africana*, 2ª série, coligida por António BRÁSIO –, a partir dos inícios do século XVII frequentemente aludem a este obstáculo que o Islão constituía. Para uma primeira abordagem desta evolução da representação dos muçulmanos e do contexto regional coevo do Islão, ver José da Silva HORTA, “O Islão nos textos portugueses: Noroeste Africano (séc:s. XV-XVII): das representações à História”, in *O Islão na África Subsariana – Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana* realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto, coordenação de António Custódio Gonçalves, [Porto], Faculdade de Letras, Centro de Estudos Africanos [da] Universidade do Porto, [2004], pp. 167-181.

²⁶ É nesse contexto conjuntural de tensão entre mercadores portugueses/cabo-verdianos e mandingas no rio Gâmbia que deve ser compreendido o epíteto de “atraçoados” que lhe atribui o mercador André Álvares de Almada. Não se deve esquecer também a dupla polaridade de parceiros e rivais que, no mercado guineense, os mandé representavam para os mediadores luso-africanos e reciprocamente. Ver de ALMADA, *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde...*, [ed. do Ms. do Porto de 1594, com indicação de algumas variantes do Ms. de Lisboa de c. 1592-1593], Lisboa, Editorial L.I.A.M., 1964, p. 45. Para época pouco posterior ressaltam, por contraste, as relações de amizade e camartadagem do também cabo-verdiano André DONELHA com os dignitários mercantis e religiosos mandingas no mesmo local. Ver o ms., sem título, de 1625, mas

Na minha perspectiva, a realidade das presenças muçulmanas era algo com que os portugueses e afro-descendentes na costa poderiam viver ou lidar, mas que rejeitariam nas ilhas de Cabo Verde. Nenhuma forma pública de Islão seria facilmente aceite nas ilhas sujeitas a alguma pressão do Catolicismo, e de modo semelhante rejeitariam o Judaísmo²⁷. Por contraste, as religiões africanas originárias do continente penetraram facilmente nas ilhas, cuja população mestiça e africana era largamente maioritária e, sem obstáculos, nos lugares de presença portuguesa da costa guineense que se encontravam sob um misto de protecção e de pressão dos dignitários locais. Isto significou nas atitudes face às sociedades africanas, a aceitação de certos valores e competência mística naquilo que resultou no que podemos considerar a existência de *imaginários justapostos e (ou) comunicantes*, neste caso no campo da experiência religiosa. Este fenómeno que se materializou, por exemplo, no recurso a terapeutas africanos não foi só cabo-verdiano, mas, como hoje a historiografia começa a desvelar, existiu a uma escala atlântica dos três continentes.

Aqueles que se sentiam como pertencendo a um mesmo mundo cabo-verdiano-guineense desenvolveram, por exemplo, respeito pelos reinos africanos e suas tradições orais. Autores como Almada e Donelha são a evidência desta atitude de respeito e até de consideração. Os portugueses exógenos a esse *mundo*, como os missionários Jesuítas e Franciscanos, para não falar dos capitães-mores de Cacheu e seus desabafos epistolares contra os “Negros” que os cercavam, vão antes sublinhar a vertente moralmente negativa das sociedades africanas. Estes *outsiders* não partilharão o modelo de identidades flexíveis adoptado pelos portugueses que viviam na costa, casando com mulheres africanas e delas tendo numerosa prole mestiça e adoptando as regras locais, bem como em Santiago. A dissolução da alteridade ocorre, por exemplo, na reinvenção, à luz desses modelos regionais africanos, do binómio Branco/Negro, dissolvendo o significado físico, somático, desse binómio. Categorias como Branco e Negro assumem, nesse contexto, significações que nada têm que ver com a representação somática do corpo tal como ela aparece no período dos primeiros contactos, em que à atenção

relatando experiências de décadas anteriores, pub. por A. T. da MOTA e P. E. H. Hair, *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1615)*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977, cap. 11.

²⁷ É assim que Fernão Rodrigues da Silva escreve uma carta ao Rei em 1655, em que se define como natural e morador de Santiago, “dos mais nobres daquela ilha e christão velho sem rassa de infecta nação [entenda-se sem origens judaicas]”, Arquivo Histórico Ultramarino, *Cabo Verde*, caixa 5, doc. 35, fl. [1]; mas é definido por um anónimo como “mulato de Cabo Verde” no doc. 36 da mesma caixa, de c. 20 de Abril de 1656. Esta rejeição do Judaísmo foi confirmada recentemente por Tobias GREEN em *Masters of Difference. Creolization and the Jewish Presence in Cabo Verde: 1497-1672*, dissertação de doutoramento [apresentada ao] Centre of West African Studies, University of Birmingham, 2005 (agradeço ao autor o acesso ao seu trabalho em curso de publicação parcial).

dos viajantes não escapam os contrastes físicos com a humanidade sua conhecida e esses contrastes são assinalados como marcadores de fronteiras identitárias.

A própria representação do *corpo*, nesse conceito restrito, perde a relativa pouca importância que já tinha antes na economia textual por comparação com os outros níveis de representação. Fará sentido passar a ser analisada pelo historiador em conjunto com o código do vestuário e dos “costumes”, deixando o estatuto de nível autónomo de representações e passando a integrar as significações próprias do *modo de viver* ou ser penalizada ou beneficiada, conforme os casos, pelo filtro da “linguagem da Cristandade”. Na verdade, a cor da pele e outros aspectos somáticos tornam-se muito periféricos nas descrições sobre os oeste-africanos. “Os negros” era um termo usado como uma forma geral de designar os Africanos, um signo identificativo dos mesmos, mas não *necessariamente* um modo de desenvolver ideias gerais sobre as populações que partilhavam determinadas características físicas ou que tinham uma dada origem marcada por esse facto. Pelo contrário, já desde o início do século XVI, quando se dispunha de uma soma importante de informação sobre a África Ocidental, a tendência das representações era a de procurar distinguir, de entre os Negros, os seus diferentes *reinos* e *nações*, ou, como hoje diríamos, diferentes identidades étnicas. Dava-se atenção não tanto ao que os Negros tinham em comum e de contrastante com os Europeus – tónica dominante nos textos quatrocentistas –, mas antes ao que as diferentes sociedades observadas ao longo da costa tinham em comum e de diferente entre si, sublinhando os seus traços específicos: políticos, religiosos, económicos, técnicos, particularidades dos costumes, etc. Esta tendência vai acentuar-se na nova sequência textual sobre a Guiné a partir do último quartel do século XVI. Nos autores do *Mundo cabo-verdiano-guineense* a comparação e analogia é feita mais entre as diferentes sociedades da costa do que por referência às realidades europeias. Uma mudança na própria lógica do discurso que também obriga a revisões no modelo de análise da representações construído para o período dos primeiros contactos.

As transformações que se operam no decorrer do século XVI nas relações afro-portuguesas têm consequências nos meios luso-africanos da Guiné e nas ilhas de Cabo Verde em questões tão cruciais como a representação da cor negra e as implicações no estatuto social do Africano, ou mesmo naquilo que frequentemente os anglo-saxónicos designam, com anacronismo, por *race relations* e preconceitos “raciais”. É claro que num mundo em permanente interconexão como era o dos séculos XVI e XVII as experiências históricas interculturais e as representações que delas decorrem projectam-se, por vezes, nos espaços interligados pelas redes mercantis e religiosas, como no caso dos Judeus da Senegâmbia, nos seus padrões de sociabilidade luso-africana e senegambiana que mantêm entre a África e a Europa, nomeadamente nas Províncias Unidas das primeiras décadas do século

XVII²⁸. Não quero com isto significar que em Portugal, entre os séculos XV e XVII, não fossem usuais retratos negativos de síntese sobre como eram ou como se comportavam em geral os Negros. Este é um tema que não é objecto desta reflexão, mas deve situar-se na mesma perspectiva: ser acompanhado, em todo o seu dinamismo, a partir de uma contextualização histórica fina²⁹.

Possivelmente esta constitui a transformação mais visível nas atitudes e representações portuguesas dos Africanos no período em estudo: uma pluralidade de identidades portuguesas (e africanas) e de relacionamentos portugueses com os oeste-africanos, uma pluralidade de representações... De igual modo, outros espaços e tempos, as respectivas circunstâncias históricas da produção textual e dos seus agentes, conduzirão a representações distintas, senão mesmo contrastantes, da África e dos Africanos.

²⁸ Desenvolvi esta discussão em conjunto com Peter MARK in *The Forgotten Diaspora...*, cit., caps. 1, 6 e Conclusão.

²⁹ Confrontem-se as conclusões, por vezes contraditórias entre si, de diferentes autores sobre o contexto português numa obra recente: T. EARLE e K. LOWE (eds.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.



A globalização que marca a contemporaneidade realça a urgência de promover o conhecimento entre os povos. Trocam-se olhares e, com eles, permutam-se ideias e imagens que concebemos do mundo e dos outros, construídas mediante informações – reais ou fantasiadas, abundantes ou escassas –; através de manifestações artísticas, simbólicas e culturais; e, também, pelos relatos, escritos ou orais, vestígios dos homens e do mundo que pensamos conhecer. Figuras, formas, visões mais ou menos completas, elaboradas em cada época, em contextos específicos. Símbolos, narrativas, documentos que marcam as relações dos povos com os seus aparatos, exposições, manifestações de poder, conflitos e permutas culturais e identitárias, num jogo de reconhecimento, familiaridade, cumplicidades, que comporta, igualmente, tantas outras formas de dissimulação, equívocos, enganos e confrontos.

As representações erigidas resultam do conhecimento, interpretação e comparação da história, cultura, vida material e organização das diversas gentes em cada local, a começar, desde logo, pela imagem que fazem de si próprias e que exibem para os outros. O passado lá está. Belo, enigmático, generoso, mas também horrível e cruel. Para os construtores de ilusões, ele pode ser simples, reconfortante, imaculado; para o investigador, ele é, no entanto, o olhar em esforço de imparcialidade. A utopia de o penetrar, não pretendendo apagá-lo, diminuí-lo, esbatê-lo. Não há nada a mitificar, manipular. A esquecer. A distorcer. O olhar sobre África e dela sobre o mundo, nos dias de hoje, em contexto de globalização e de intensificação dos fluxos de gentes, bens e ideias, com relevo para as migrações transnacionais, exige um renovado esforço de compreensão.

Apoio:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



Governo dos Açores



SECRETARIA REGIONAL DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E EQUIPAMENTOS